

二
章
「日
本
ら
し
さ
の
な
か
の
普
遍
性

6 普遍と特殊が天皇制で交錯する

一、道鏡はなぜ天皇になれなかったのか

八世紀後半ないし末には、社会の底辺にまで文明化の波が押し寄せたようになった。それまでは、中国から導入した高度に発達した統治技術によって社会全体に文明の圧力をかけ、とりわけ地域社会の強固な自立性と閉鎖性とを打破し、開かれた社会への転形を促すような政策がとられてきた。これ以降は日本社会の実情に適した安定的な体制を確立し、長期にわたって存続し得るような文明の基礎を築くという新たな政策目標が国家には求められた。事実、平安前期は、そのような文明の基礎が確立された時代であった。

まず、この政策転換を象徴する天皇観念の変化を追跡してみよう。

一章でみたような、王権の太陽神が仏教と一体化し、毘盧遮那仏という国家を超えた普遍的絶対者に吸収されるという大きな思想的变化にともなって、天皇を正統化する論理も大きく動揺したものだと思われる。これは、八世紀の諸天皇が即位に至った事情を正当化しようと、さまざまな議論を駆使してそれぞれ異なった個性的な即位宣命を書いた（一）ことにもあらわれている。

皇位継承については、天武天皇以降父から男子への直系継承を原則とし、嫡子が幼少か、ある

いは、嫡子が死去し、嫡孫が幼少の際には、成年女帝が中継ぎをするという原則が確立していたが、この原則は、藤原氏の利益に合致し、藤原氏の積極的支持があった限りで守られたものと思われる（図3、参照）。

藤原氏は、聖武天皇と光明子との間に初めて皇子が生まれると間もなく、赤子を皇太子にたてるという前例のないやり方でこの原則に執着したが、皇太子の死後、七二九（天平元）年には、有力な皇位継承資格者である長屋親王を無実の罪で自殺させ皇女から皇后を選ぶというそれまでの原則を破って光明子を光明皇后とした。さらに、七三八（天平十）年には、皇太子には男子をたてるという原則を破って、聖武天皇と光明皇后の女子、阿倍内親王を皇太子にたてた。そして、七四九（天平宝字元）年、聖武天皇が譲位し阿倍内親王が孝謙天皇として即位したのにもない、母の光明皇太后が天皇を後見し、実質上の天皇権力を行使するための機関として紫微中台が置かれ、その長官に藤原氏のホープ、大納言藤原仲麻呂が任ぜられて実権を掌握した。

仲麻呂は七五八（天平宝字二年）には、藤原惠美押勝の姓名を賜るとともに、本来は帝王の権力と権威とを象徴するものである鑄錢権や、惠美家印を公印として用いることをゆるされ、天皇に準ずる権威と絶対的権力とを握るに至った（2）。このように藤原氏は、旧来の慣行や原則を次々に破って自己の利益を追及しようとしており、皇室を廃して天皇位を乗っ取る一歩手前までエスカレートしていたことになる。そのため、天皇観念は大いに動揺し、誰が天皇になっても不思議ではないような状況が生まれつつあったと言えよう。

かくして、惠美押勝が道鏡の登場と守護者であった光明皇太后の死を契機に没落し敗死すると、

孝謙上皇が重祚して称徳天皇となり、七六五（天平神護元）年には道鏡を太政大臣・禪師、翌年には法王に任じ、ついに皇族ではない道鏡を天皇にしようとするに至った。

称徳女帝は出家して道鏡を師と仰いでおり、女帝にとっては、法王という Virocan に最も近い立場にあり、仏すなわち天皇霊と自分よりも親しい間柄にある道鏡こそ、天皇になるにふさわしいという論理が天皇霊は皇祖神の子孫にのみ憑依するという古来の觀念を圧倒したのではなからうか（3）。もし道鏡即位が実現していれば、仏教界の頂点に立つ僧が天皇になるという原則が確立し、日本の天皇制はチベットのダライ・ラマ制の如きものになっていたかもしれない。

恵美押勝は、儒教に傾倒して官名を唐風に改め、天皇に準ずる地位を手にし（もし彼が乱に勝利していたなら、儒教の易姓革命論を持ち出して新王朝を開き、皇帝になっていただろう）、仏教に傾倒した女帝は非皇族の僧を天皇にしようとした。このように、儒教や仏教によって天皇觀

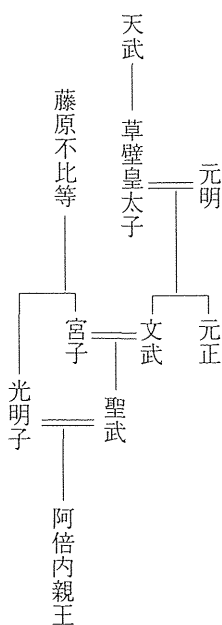


図3 皇室と藤原氏

念が大いに動揺した（4）背景には、この時期の文明化の様相がある。すなわち、八世紀後半は文明化の最終段階にほかならず、外来文明の原理と土着の山河の荒ぶる神々との対立という形で、中央政府と地方社会との間の緊張が頂点に達した時期で

あった。中央における古来の天皇観念をゆるがすほどの儒教や仏教への傾倒は、地方の未開的心性との対決のために中央の文明の原理を強化しなければならないという危機意識に発するものであったと思われる。

地方豪族出身の和氣清麻呂は、七六九（神護景雲三年）、「道鏡を皇位に即けしめば、天下太平ならむ」という宇佐八幡神の託宣の真偽を確かめるために宇佐に遣わされ、神異とともに「天つ日嗣は必ず皇緒を立てよ」という託宣を得て帰京し、道鏡の野望を粉碎した。宇佐八幡神という神仏混淆の地方神が道鏡を皇位につけるか否かを決定する鍵を握っていたということは、この事件が、地方統治の問題、すなわち、天皇制を完全に仏教化し、文明の圧力を増すことによって地方（神）の中央に対する反発を抑え込もうとするか、あるいは、古来の首長霊や天皇霊の観念を再確認することによって、中央と地方との決定的な対決を回避するかという、重大な選択にほかならなかったことを雄弁に語っている。

そして、和氣清麻呂という地方の実情に通じた地方豪族出身者が、地方神の託宣として皇位の血統による継承を主張した。僧が皇位を継承するまで外来文明の論理が徹底しては、地方は僧天皇の正統性を否定する形で反発し、律令政府が崩壊の危機に瀕するであろうことを、彼はおそらく無意識的に洞察していたことが、託宣に反映されているのではなからうか。

日本文明化のこれまでの歩みをみると、氏寺・私寺や行基集団や神身離脱をのぞむ地方神のようには、仏教は律令国家による文明化政策に対する不安や反抗と結び付きやすく、国家に対する反発を、反文明化へではなく、文明化のさらなる促進へと方向付ける役割を担ってきた。したがっ

て、僧天皇が出現していたならば、国家に対する反発は反仏教・反文明化へと傾斜し、日本の文明化は大きな障害に突き当たり、おそらく挫折していたであろう。このことを示唆する事例もある。コンゴ王国の神聖王はポルトガル文化を受容し、自らカトリックに改宗してその宗教的指導者となることによって体制強化を計ろうとしたが、かえって地方首長の反乱などを招き、王国は衰退してしまった(5)。

八節でみるように、国家に対する基層社会の反発は、怨霊・御霊思想のかたちで中央権力を強く規制するほどの力を有していたのであるから、怨霊・御霊という仏教的な方向付けを伴う反発を封じ、反仏教的な反発を誘発する僧天皇制は、中央権力にとって自殺行為であっただろう。したがって、清麻呂の判断は正しかったと言わなければならない。

彼のもたらした「天つ日嗣は必ず皇緒を立てよ」という託宣がその後の原則として確立し、天皇は国家秩序の原点として安定した存在となるようである。桓武天皇以降は即位宣命も定型化し、また、従来は皇太子が幼少のときには成年女帝が中継ぎにたてられていたが、八五八(天安二)年にはわずか九歳の清和天皇が即位した。このように天皇の機能が形式化してゆき、幼帝でも果たし得るものとなったのである。天皇位の安定化・形式化の裏側では、藤原北家による実権掌握が進行し、藤原良房は、幼い清和天皇の母方の祖父・天皇の師範として、実質的な摂政となつた(6)。

このように、文明化の達成と同時に、地方社会の反発を宥和すべく出自の先祖の子孫が首長権を継承するという古来の觀念によって、天皇の地位が安定化・形式化され、以下でみるように、

そのような天皇を原点とする安定的な政治秩序が形成されるのである。

嵯峨朝（八〇九・一一三）において、令外官として蔵人所と検非違使庁が設置され、一般行政と検察とが、太政官の複雑な官僚制から解放されて、天皇の意思に直結され、中国的官僚制による圧迫に対する地方社会の反発を宥め、天皇の意思という形で統治を行うことによって、中央権力による地方統治の正統性を確保しつつ地方支配をより強固なものにすることができた。また、このような律令制支配の修正を法典化する作業も進み、養老令の公定注釈書である令義解（八三三年）、律令の修正・施行細則の集成である弘仁格式（八二〇年）、貞観格式（八六九・七一年）が編纂された。さらに、天皇を頂点とする宮廷儀礼の整備が進んで、儀式や内裏式などが編纂されている（一）。

行政機構が官僚制的指揮統属のヒエラルキーから解放されて天皇の意思に直結された結果、中央の地方支配の正統性は強化されたが、その反面、種々な行政機構のおのおのが天皇と直結することによって相互に独立する傾向も現れてこざるをえない（二）。すなわち、国家権力自体の統一性が弱まり、国家権力が機能別に分解されてゆく傾向もこのころから始まるのである。このような国家権力の分解は、地方分権化ではなく、地方と中央の結び付きを天皇の形式的意思によって確保し、中央の地方支配を強化するという中央集権化のおそらく意図せざる副産物として生じたものであり、律令制が中世の荘園制社会・権門体制国家へと転形してゆく第一歩となったものである。さらに言えば、今日の中央集権的縦割り行政にまで引き継がれる「日本らしい」官僚制の原型がここに誕生したのである。

律令的中央集権国家が唐という強大な中華帝国の圧力に対抗する必要があるから生まれたのに対し、

このような権力の機能別分解傾向は、唐帝国の衰滅・五代十国・対外非膨脹的な宋帝国という、中国の政治的圧力の長期に及ぶ減退によって極度に進行し、やがては、武力を本来の機能とする一分肢が優越してゆくことになる(9)。しかし、再び外圧によって中央集権化を試みた明治憲法体制も、軍事・行政の諸機能が天皇の意思に直結しており、とりわけ統帥権の独立を根柢に軍が内閣に対して拒否権を行使するなどの問題も生じたように、中央集権と機能別分権とを特色とする日本の統治のありかたは、明治以降、今日まで根強く残存している。

二、律令制から市民社会が生まれる

地方社会が律令制初期と比べて大きく変化したことは、在地首长制の解体に関してすでに述べた通りである。ここでは、やや別の角度から、地方の経済体制の変化について見てみよう。

律令制は、条里制や班田収授によって土地を支配するとともに、戸籍を作成して個人を把握し、各個人に租・庸・調・雑徭・兵役などを課せうとした。しかし、実際には、国衙が中央官衙や貴族の家政機関や寺社などに調庸などの規定質量を納入しさえすればよく、それらの調達方法は国衙の裁量に委ねられており、国衙は調進物をととのえるために交換に頼らざるをえなかった。また、強制的な交易である交易雑物が農民に対して課せられた。このように、国衙の財政政策に付随して国衙を中心に交換経済が発達してゆき、地域社会の閉鎖性はこの面からも崩れて、旧来の道徳・価値観を脱して富の蓄積に励み、成功した富豪層も出現しはじめた(10)。

交換経済が発達すると、交換によって必要なものを入手しやすくなるので、国衙にとって、個

人別に特定の財を課する必要性がますます少なくなる。また、諸個人にとつても、課された特定の財を交換によつて入手した上で貢納できるので、課された財を自分で作成する必要もなくなつてくる。かくして、交換手段として使えるような特定の財、具体的に言えば米を、しかも、課税対象として把握しにくい個人に対してではなく、土地に対して課税すれば、その税収によつて交換を介して国家は必要なものを入手できるようになるのである。

貧農は、調庸物の時価の安い夏にそれらを売つて食いつなぎ、秋の納税時に高価な調庸物を購入しなければならなかった。そこで、富豪層は、貧農たちの調庸納入を請負う代わりに賦役労働を提供させるとともに、調庸物の時価の安い夏に買い集めようとした。貧農にとっては、夏に安く売つて秋に高く買い戻すよりもそうした方が少しは生活が楽になるし、富豪層もそれによつて収益をあげることができたので、私営田と呼ばれるこのような富豪層による調庸納入請負を伴う、貧農労働の組織化が広まつていった。

八二三（弘仁十四）年に小野岑守が提案した公営田は、国衙が富豪層の私営田経営をまねようという政策であつた。九州諸国の口分田・乗田のなから良田一万余町を割いて、村里の有力者である正長に割り当て、彼の勢力下にある農民の雑徭によつて耕作させる。そして、国衙の正税から耕営経費を支出し、国衙が徴収する予定の租をも正税で立て替え、成年男子から徴収する予定の調庸の現物も、夏の安価な時期に正税で購入する。そして正税から支出した分（出挙の本稲に相当）は秋に収穫稲から回収し、残余（利息に相当）を太政官に収めさせる。これによつて、租・調庸・出挙利息の三財源を田地の収穫稲に一元化したのである。この公営田制は、律令制の

人身賦課の原則を放棄するものであり、交換経済がある水準以上に発達した地域でなければ実施できないため、当初は実施地域が限られていた。しかし、国司への任国支配の委任と田堵による負名（名という土地単位の課税）とを特色とする、十世紀にはじまる前期王朝国家体制の先駆となるものであった（11）。

以上のように、律令国家の国衙財政は在地の交換経済を発達させ、それを前提として出現した公営田制や前期王朝国家体制は、さらに交換経済と国衙財政とを緊密に結び付けることによって、交換経済のさらなる発達を促したものと思われる。

従来 of 通説では、戸籍による個人身支配や班田收授の放棄を、律令国家権力の弱体化・古代国家の解体ととらえてきた（その前提にアジア的専制説があるのは言うまでもあるまい）が、それらは、実際には交換経済の発達をふまえて行政費用を節約し、より効率的な税収取体制をめざしたものである。最近では、公営田制をはじめとするこの時期の地方支配の変化を、地方に対する律令制的支配の、現実に即した強化ととらえる見解が通説となりつつある（12）。

平安前期においては、各国の実情に応じた方式（国例）で民生を安定させ、税を確保するような、良吏とたたえられた国司が輩出し（13）、中央政府は彼らの自主的な新しい動きを追認する一方で、十世紀初頭に支配体制の枠組みを改め、前期王朝国家体制が成立した。その特色は、次の二点にまとめられる。

（1）律令制の人頭税中心の税制体系を転換させて、田地に対する課税中心の新税制体系を立て

る（負名制度）。

（2）中央集権支配を緩和して、国司の任国内支配に細かい指示をしないという意味で国司に任国支配を委任し、一方では国司に対して国ごとに定められた一定額の中央進納物を請け負わせる体制を立てる（国司請負制度）（14）。

かくして、国司は一定額の中央進納物納入を条件に、任国支配に対する大幅な裁量権を得たのである。この体制への移行は、先に述べたように、在地の交換経済の発達を不可欠の前提としたものであり、これによって、国司は、交換機会を利用しつつ利殖を追及することを公認されたのである。具体的に国司の利潤機会を見てみよう。

農民から国衙を介して中央官衙に調進されるまでには、農民から国衙へは、現物貢納か代物貢納かの二つの可能性がある。前者の場合、国衙には、その現物をそのまま中央に現物調進するか、より安価で品質の粗悪な現物と市などで交換して代物で調進するか、あるいは、農民が貢納した現物を利用して国衙工房で代物を制作してそれで調進するか、等々の選択肢がある。農民が代物貢納した場合にも同様にさまざまな選択肢がある。そして、交換を介して利潤が多くなるような方法を実際に選択しようとするであろう。そして、さまざまな交換機会ごとに、公定・慣習・競争・季節的物価変動などによって交換比率が決まっているが、裁定の余地が豊富にあり、そこから多くの利潤を引き出すことができた。かくして、国司は、商業資本や産業資本の性格を合せ持ちつつ、利潤の着服を計ることができたのである（15）。

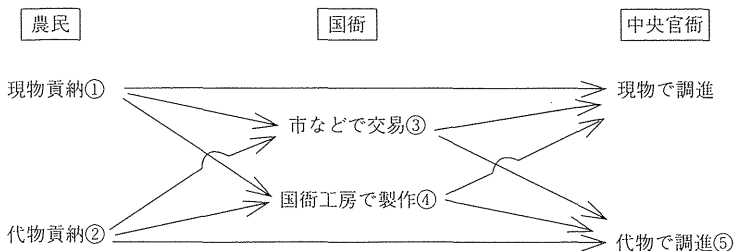


図4 国司の経済環境

前期王朝国家体制におけるこのような豊富な利潤機会と任国支配の大幅な裁量権という誘惑を前にして、国司たちはしだいに、良吏から、領民を搾取し、あらゆる利潤機会を貪欲に利用する受領へと墮落していった。そして、藤原元命が「尾張国郡司百姓等解文」(九九八年)で中央政府に訴えられたり(16)、藤原陳忠が、落馬したところで平茸をみつけ、「難見棄て、先づ手の及びつる限り取て、旅籠に入れて上つる也。未だ残や有つらむ。宝の山に入て、手を空くして返たらむ心地ぞする。『受領は倒るる所に土を掘め』とこそ云へ」(今昔物語集卷第二十八)と自ら語ったりして、後世にまでその貪欲ぶりを語り継がれてゆくことになったのである。

国司の貪欲は、農民との対立のみならず、中央官衙との対立をも引き起こすものであった。平安前期に太政官から諸国に下した官符には、調庸物の品質の粗悪、納期のおくれ、未納の三つをとがめるものが多い。そして、中央政府は国司監督を強化するが、平安前期には、中下級の、国司を歴任するような官人たちが中央政界で立身出世する余地がしだいに狭まってきており、良吏として認められて中央政界で重用されることを期待しつつ任国支配に

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

励むという誘因が枯渇してきていたために、受領としての利潤追及にエネルギーを注ぐようになってきていたのであるから、国司監督は有効な誘因を欠いてあまり成果をあげなかった。

かくして、中央政府は深刻な財源不足に悩むようになり、まず、諸国の正税を支出して調進すべきものを購入させる交易雑物の制を拡大したが、正税のなかの飢饉の備えである不動穀にまで手がつけられるほどに正税は食い潰されてしまった。そこで政府は八七九（元慶三）年に、畿内に官田を設定し、在地有力者を正長に任じて耕營させ、官人の給与にあてたが、官田はまもなく諸司に分割されて諸司田となり、官司ごとに諸司田を経営するというふうになり、官司は独立した経営体としての性格を強めていった（17）。

また、特定の寺社の行事に特定の国の正税を充てたり、権門寺社に給される封戸から收取すべき物を支弁するという国衙の機能も、十一世紀には滞りがちになり、国司は任国内の特定田地からの税徴収権を未納の代償として権門寺社に与えるようになり、それが、荘園の不入特権へとつらなっていくた（18）。この背景には国司に対する支配下の郡司百姓等の抵抗がはげしくなり*、彼らが国司への貢納よりもより有利な権門寺社への直接貢納を好んだ、という事情があったものと思われる。

* 十一世紀になると郡司百姓等の国司への反抗が国司の任国支配を脅かすようになってきつたことは、

藤原道長が一〇二〇年ころからおそらくこのことを悟って、郡司百姓等による国司寄政の訴えをとり上げなくなることから推測される（19）。国司による中央の官衙・権門寺社に対する調進をめぐるトラブルが、国司の着服を主因とするものから、郡司百姓等の国司支配に対する抵抗を主因とするものへと漸次変化したものと

思われるが、道長による上記の政策変更の時期は一つの画期と考えられよう。しかし、道長以外の中央貴族はなかなかこのことに気付かず、貪欲な国司に搾取されているあわれな百姓たちを救うべきだという固定観念に支配され続けたようである(19)。道長がこのことにいちはやく気付いたのは、受領たちの彼への貢ぎ物の内容によって、彼等の懷具合の悪化を敏感に察知したからではなからうか。

以上のように、平安前期以降、諸官司や権門寺社も一定の田地を経営し、そこから収益をあげるといふ、独立した経営体の性格を強めてゆく。この傾向は、先に述べた、天皇との直結に由来する中央権力の機能別分解をさらに強め、官庁業務自体が「職務の執行であると同時に一定の収益を生み出す営利行為」となり、官職はしだいに家産化し、特定氏族が世襲的に請負うようになり、やがて、イエの家業・家職の観念へと結実してゆくのである(20)。

すでに、墾田永年私財法以来、中央の有力皇族・貴族層(院宮王臣家)や大寺社の地方進出がさかんになっていたことは述べた。殷富の輩・力田の輩と呼ばれた新興在地富豪層(旧来の地方豪族層、小豪族層、百姓のいずれの出身者も含まれていた)は、国郡司の搾取に対抗すべく、九世紀末から十世紀初にはしばしば京に赴いて院宮王臣家に取り入り、自分の田地や舍宅を寄進や売与の形で彼らの所有に委ねてそれを証明する文書を手し、「王臣家の人」と称して課役を忌避し、自分の田地・舍宅・財産を「王臣家のもの」と称して国郡司の追及から逃れようとした(21)。

この現象は、しばしば、西欧的な公私二分観念に基いて、王臣家という私が国郡司という公を

侵すと解釈されがちであるが、王臣家の家政機関は、実は律令で定められた公的機関の一つであるから、王臣家という公的機関の一つに直属することにより、「王臣家の人」はすでに国家に対する義務を果たしているの、国衙の課役・課税を免除されるという論理が働いている。大寺社も鎮護国家などの公的行事を行うための財源として寺社領莊園を持っているのであるから、やはり、公的機関の一種である。かくして、在地首长制において複数のヤケに対する足による投票権を持っていたのと同様に、農民たちは国・郡司、王臣家、寺社のなかから自分の好むものを選ぶとしたと考えることができる。

だとすれば、莊園の不輸不入性は、国家権力（公）の介入を拒絶できる神聖不可侵の治外法権領域（アジール）の存在を意味するのではなく、権門寺社という、国家権力ないし公の一機能を担当する公的機関に所属して公的義務をすでに果たしている者は、国郡司など別系列の公的機関にも奉仕して二重三重の負担を負う必要はないと考えられていたことになり、国家権力の機能別分解の一つの現れと考えるべき現象である。

このように国郡司の他に、王臣家や寺社など複数の中央勢力が地方に及んでいたことは、在地の百姓・富豪層にとっては、いずれの中央勢力を選択するかについて、自主的に考慮する機会がふんだんにあったということであり、おそらく、足による投票がさかんだったために、国司の管理する公田も、権門寺社の莊園も、かなり激しく興廃している（22）。かくして、農村の人々は、よりよい条件の中央勢力に奉仕することによって自己の利益を確保することができたのであり、剰余のかなりの部分が収公されることなく民富として蓄積されることが可能となり、殷富の輩が

出現し、彼らや受領のように、蓄積を追及する營利的企業家精神もさかんであったことになる。かくして、国衙財政が交換経済を發達させて、營利的動機付けを広め、中央權力の機能別分解が民富の順調な蓄積を可能にしたことによつて、平安時代の日本経済は、かなり成長志向の強いものになつていたことが分かる。そして、次第に商工業が發達してゆくことになるのである。

家業経営体が主に貨幣的交換を媒介として結び付いている社会を「市民社会」と定義すれば、日本においては、市民社会よりも先に国家が成立しており、国家の活動と仏教の浸透によつて交換経済が發達し、在地首長制が解体して、市民社会が形成され始めたのであり、企業家精神を持つた富豪層が、特定の中央勢力を公と仰ぎ、それに属することによつて自己の経営体の私的利益^{ワタリ}を確保しようとしたように、市民社会は本質的に国家への依存性の強いものとなつた。つまり、国家と市民社会とは、後者の成立事情によつて不可分のものとなり、天皇を中心とし、中央志向性・求心性の強い意識と私的利益追及とが、オオヤケ／ワタクシないしタテマエ／ホンネとして共存するのである。

これに對して、西欧の市民社会は、中世の分権的封建制のもとで次第に商工業が發達することによつて形成され、国家的統一は商工業發達に伴なう社会の相互依存の増大の結果として、徐々に進展してゆく(23)というふうに、国家成立以前に市民社会が形成されていた*。そして、絶對主義時代に国家權力が出現すると、すでに成熟していた市民社会と国家とが鋭く對立することになり(24)、日本のように、公私が相互依存的で不可分のものとは考えられなくなつてしまつたようである。しばしば、日本には市民社会が存在しないと未熟であるとか論じられるが、それ

は、論理的にも歴史的にも市民社会の後に国家が存在するようになった西欧型の商工業発展を絶対化した見方であって、その背景には、「市民社会」概念を西欧的なものに限定するような狭すぎる定義がある。ここで試みたように、国家との多様な関係を許容するように「市民社会」概念を定義しなければ、西欧中心主義に陥ってしまうのである。

* イギリスは多少事情が異なり、中世においてすでに統一的な法コモン・ローが形成されており、市民社会の形成はコモン・ローに従ってなされた。そのためイギリスの個人主義はルールの遵守重視ののに対し、大陸西欧の個人主義は諸個人の権利の集合体が法であると考えようなもので、個人の権利主張を制約する諸個人に共有されるルールを認めないものであった。これは、イギリスの中世王権が巡回裁判制度によって王国に共通の判例法コモン・ローを普及させたのに対し、大陸西欧では地方分権が極端に進んでいた、という相違を反映している。そして、この個人主義の質的な違い以外にも、カトリックやローマ法の影響をあまり受けなかったなど、イギリスには大陸西欧との違いが顕著にみられるのであり、両者を一括して西欧文明として論ずることは非常に危険である。マルクスやウェーバーのイギリス資本主義理解にも、大陸の偏見がみられる。これらの点については、平山「比較経済思想序説」でより詳しい議論を試みている。

日本の経済体制に見られる中央志向性・求心性は、在地首长制・地域神の自立性が強く、容易に中央権力に屈服しなかったことの裏返しであることにも注意すべきであろう。すなわち、今日のように交通・通信が容易でなかった時代においては、日本社会は地理的条件によって地域の自立性が本来的に強く、地方分権化しやすいのであり、その傾向を打ち消して文明を維持するため

には、意識のレベルが著しく中央志向的・求心的でなければならなかったのである。したがって、全体としてみれば、地域への分散傾向と中央への志向性とは適度にバランスしていたと考えることができる。そのバランスが崩れ、後者が優越し始めるのは、明治時代における近代的交通・通信手段の導入以降のことである。

三、開かれた民族意識の形成

中央・天皇・首都への求心性の強さは、平安前期に確立し、今日まで連綿と受け継がれて来た。また、延喜式や行基図に記されているような、五畿七道という前近代の日本の国土・領域が確定し、北方のエゾ（アイヌ人の居住地）や西南島嶼地域（当時は貝塚時代と呼ばれる新石器文化が展開しており、十二世紀に独自の文明化を経験する）と区別された、日本人の民族意識が形成されてくるのも平安前期である（25）。そして、帰化系氏族も含めて、天御中主神を始祖とする単一民族が大八州のなかで一つの国を形成するという觀念が成立してきた（26）。一民族一国家という西欧起源の近代国民国家の理念に、極めて近い国土と国民の意識が形成されたわけである。

そのため、幕末以降、日本は比較的スムーズに近代国際関係に適応できたといえよう。しかし、家族制度が内地よりも朝鮮や中国に近いというように、中国の影響を日本よりも強く受けて独自の文明社会を形成していた沖縄と、未開ないし準未開の段階にとどまっていたアイヌ人とを一つの国に統合する過程で、平安前期以来の民族意識に少なからぬ変更が加えられているように、今日の日本人の民族意識は、前近代のものとは異なった、創られた伝統である。

前節でも触れたように、神仏分離より前には仏教と天皇制とは密接な関係にあり、仏教は天皇を正統化すると同時に批判しうるような位置を占めていたのだが、このことを思想的に明晰に表現し、仏法を国家の上位に明確に位置付けた業績は、最澄に帰せられるようである(27)。

最澄が旧仏教との論争で強調した一切衆生悉有仏性という大乘仏教の平等主義は、嵯峨天皇の御製のように、天皇と隸民の本質的平等を説くほど徹底したものであった。そのような大乘仏教の平等主義を思想的よりどころとして、一般公民と浮浪人・隸民・蝦夷・隼人との区別や一般氏族と渡来系氏族の区別をなくし、一つの国民として統一的にとらえる政策が実施された(28)。大乘仏教の平等主義はもともと日本人にも他の民族にも、人間以外の衆生にも適用される普遍的なものであり、その普遍性に基づいて民族的統一がなされたということは、自民族を他民族から区別することを重視する近代的な民族意識とかなり異なるものであり、普遍的平等主義によって外に開かれたような民族意識だったことになる。閉鎖的な民族意識を克服し、普遍性によって開かれた民族意識を持つ必要が今日ほど高まった時代はないが、日本にはそのような民族意識の伝統が実はあったのである。明治以降の創られた伝統を相対化し、平安前期以来の日本文明の基礎を再評価することによって、今日のわれわれにとっても貴重なものが見出だされることをこのことは示唆してくれる。

注

1 早川庄八「律令国家・王朝国家における天皇」、『日本の社会史 第3巻 権威と支配』、岩波書店、一九八

七年、参照。

2 吉田『古代国家の歩み』、二七七頁、参照。

3 かつて私は、道鏡と女帝とについてよく取り上げられる男女関係を夫婦になぞらえて、婿入り観念の下に皇位継承が主張されたと考えた（平山「イエの構造・歴史・哲学」、一五二頁、参照）が、この説明はいささか無理であろう。女帝が道鏡の子を生み、皇祖神に由来する血統がその子に伝えられることが期待されたとは考え難いからである。なぜなら、道鏡は還俗せずに、僧侶の頂点の地位に基いて天皇位をうかがっていたのであるから。婿入りの皇位継承は、継体擁立の際に行われた。仁賢の娘、手白香皇女は、応神五世孫とされているものの、大王家との血縁が実際にあったかどうか極めて疑わしい継体の皇后となって欽明を生み、その子孫が現代の天皇家なのである（和田「古墳の時代」、二四二頁、参照）。

4 天皇観念動揺の指摘は、吉田『古代国家の歩み』、二七三～九〇頁にはほゞ従った。

5 専門的論文ではないが、この事例は次の論説に要領よく紹介されている。川田順造「青銅文化生んだベニン」、『朝日新聞』、一九八九年九月八日、夕刊。

6 早川「律令国家・王朝国家における天皇」、四六～七頁、吉田『律令国家と古代の社会』、四三五頁、同著

『古代国家の歩み』、三二五～六頁、参照。

7 義江『日本通史』、一四三～四頁、参照。

8 佐藤進一「公家法の特質とその背景」、『日本思想大系22 中世政治思想 下』、岩波書店、一九八一年、四〇五～六頁、同著『日本の中世国家』、岩波書店、一九八三年、二二二頁、注23、平山「イエの構造・歴史・哲学」、二四〇～一頁、二四四頁、注9、参照。

9 義江『日本通史』一八三以下、二四三～四、二四九～五〇頁、参照。

10 以上、脇田晴子『日本中世商業発達史の研究』、御茶の水書房、一九六九年、四七、七五頁以下、参照。

11 以上、同書、第一章第三節、吉田『古代国家の歩み』、三一～一頁以下、参照。

12 義江『日本通史』、一四三頁、吉田『律令国家と古代の社会』、四三四頁、同著『古代国家の歩み』、三一～一頁以下、参照。

13 吉田『古代国家の歩み』、三二三頁、坂本賞三『日本王朝国家体制論』、東京大学出版会、一九七二年、一二八頁以下、参照。

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

- 14 坂本賞三『莊園制成立と王朝国家』、塙書房、一九八五年、五九頁。
- 15 脇田『日本中世商業発達史の研究』、第二章第二節、参照。なお、マルクス主義などが、資本主義を歴史的な発展段階を表わす概念として使おうとするのは、序章で産業化について見たように不適切であり、むしろ、P・ラスレット、川北他訳『われら失いし世界』、三嶺書房、一九八六年、F・ブローデル他、福井・松本訳『ブローデル・歴史を語る』、新曜社、一九八七年、竹内靖雄『市場の経済思想』、創文社、一九九一年、村上泰亮『反古典の政治経済学』、中央公論社、一九九二年などのように、非歴史的な類型概念として使うべきである。
- 16 脇田『日本中世商業発達史の研究』、第一章第二節、参照。
- 17 以上、吉田『古代国家の歩み』、二二五～六頁、参照。
- 18 坂本『莊園制成立と王朝国家』、二二頁、参照。
- 19 坂本『日本王朝国家体制論』、二二五頁以下、同著『莊園制成立と王朝国家』、九二頁以下、参照。
- 20 佐藤『公家法の特質とその背景』、四〇五～六頁。
- 21 吉田『古代国家の歩み』、二二六～七頁、義江『日本通史』、一六七頁、参照。
- 22 坂本『莊園制成立と王朝国家』、八〇～九二頁、参照。
- 23 フランスを中心とした西欧の文明化については、N・エリアス、赤井他訳『文明化の過程』、上下、法政大学出版局、一九七七・八年、参照。
- 24 ルールを重視するイギリスでは、絶対主義王権がルールを無視して権力を行使することに対する反発が大きく、コモン・ローを尊重した、法の支配を求めるという形で、市民社会が王権に反抗した。しかし、コモン・ロー自体は、王権が司法権を行使して判例として積み重ねてきた国家権力の所産であるから、これは、市民社会と国家との間の対立とはみなすべきではない。事実、イギリスでは、市民社会で自生的に形成されてきた権利の集合体としての法 (Recht, droit) と、国家が制定した法 (Gesetz, loi) とを大陸諸国のように概念的に区別することがない。イギリスも、日本と違った意味で、市民社会と国家との大陸西欧的な対立を知らない社会なのである。
- 25 吉田『古代国家の歩み』、二五三～四頁、参照。
- 27 吉田『律令国家と古代の社会』、四三二頁、参照。

28 湯浅泰雄は、最澄の思想において、それまでの仏教と国家のゆるやかな二元性が、宗教を国家の上に位置付ける二元性に変化しつつある、としている（湯浅『日本古代の精神世界』、二五六頁、参照）。

29 同、二五二頁以下、吉田『律令国家と古代の社会』、四三六頁、参照。

7 思想的巨人としての空海

一、世界的知性の誕生

前節でみたように、最澄の思想は、平安前期の国家・社会体制を支え導く役割を果たした。それに対して、平安仏教の開祖として最澄と並び称される空海は、その類い稀な才能を十分に發揮して、日本人としてはじめて、包括的な哲学・世界観を文章化し、日本における正統的哲学・宗教の確立者となった。

ギリシャ哲学はタレスにはじまり、ソクラテス・プラトンによって大成された（一）。日本においては、聖徳太子がタレスの、空海がソクラテスとプラトンの役割を果たしたと言うことができる。明治維新より前の日本人はこのことをよく知っており、聖徳太子と空海の二人を神のごとく尊敬してきたのである（二）。

湯浅泰雄は、「西洋におけるキリスト教や中国における儒教に比べられるような正統的世界観

を表現する思想体系が日本では確立されていなかった」とする丸山真男を批判して、空海の密教思想において日本人の「知的思考の正統的坐標軸とみなし得るような世界観が成立していた」と論じている(3)。竹内信夫も「九世紀初頭の日本の文化的状況のなかに、空海は明確な力線を描いてみせ、そうすることで、以後の日本人の自己意識を方向付けてしまったのではないか」(4)と論じている。また、黒田俊雄は、この正統思想を「顕密仏教」「顕密主義」、その体制を「顕密体制」と呼び、近世の諸宗派分立と近代の神仏分離とによって忘れ去られてきた日本思想の正統を、それとして再認識すべきことを強調している(5)。この節では、空海の思想の検討を通して、日本の正統思想の内実を、それが誤解され忘却される以前の本来の姿において認識すべく努力したい。

空海は七七四(宝龜五)年、讃岐の多度郡屏風が浦(香川県善通寺市善通寺)に生まれた。父はこの地方の豪族の佐伯直田公、母方の姓は阿刀氏で、母の外舅阿刀大足はのちに桓武天皇の皇子伊予親王の侍講になったほどの大学者であった。空海は幼少から地方にありながら大足について漢籍に親しみ、十八歳のとき、大足に伴われて都の大学に入学し、官吏をめざそうとしたという。

このような空海の生い立ちと成長の過程は、彼がまさに時代の子であり、文明化の激流のただなかで育ったことを示している。八世紀後半は日本文明化の最終段階であり、中央と地方の交流がさかんになり、地方豪族出身で有能な者が中央政界に進出する時期でもあった。大足もその一人であり、空海もその道をめざしたのである。

しかし、空海はしだいに仏教にひかれはじめ、ある僧から虚空蔵菩薩求聞持法という密教の修

行方法を教えられたのがきっかけとなって、山林修行にはげむようになった。

山林修行は、修験道の祖とされる役君小角が七世紀後半葛城山で行い、超人間的能力（呪験力）を身につけたといわれ、行基も六八二（天武十）年に十五歳で出家してから三七歳（七〇四年）に至るまで、二十二年間葛城山などで山林修行を行って呪験力を身につけており、道鏡も同様に山林修行で密教の宿曜秘法を体得し、看病禪師としての治癒能力によって女帝の信賴を得た（6）。このように、奈良時代の仏教は、雑密系と呼ばれる密教と結びついた山林修行によって得られた特殊な能力を活力源として、天皇から民衆に至るまでの幅広い支持を獲得していったのである。

古代人にとって、山は恐ろしい神々の世界であり、山林修行とはまさにそのような恐るべき神々と交わることを介して、神々に対する土着の信仰と仏教とを結びつけるものであった。神身離脱の託宣をうけたのも、雑密系の山林修行をしていた僧侶や私度僧であった（7）。また、最澄も、仏菩薩や神々が来臨する清浄な聖域である山林修行の場として、比叡山を道場とし、大乘戒壇の設立を希望したのである（8）。

青年時代の空海は、あちこちをあてどもなく放浪しつつ雑密系の山林修行をし、無常觀を深め、土佐の室戸岬で修行中に明星来影、あるいは明星が口の中に入るといふ大自然の神秘に触れる体験を持ったりした。そして、七九七（延暦十六）年、二四歳で『三教指帰』を書いた後、おそらく奈良で当時の日本にあつたほとんどあらゆる仏典（その中に聖徳太子の三経義疏も当然含まれていただろう）に目を通すという修行と研鑽の日々を送り、未知の大日経をはじめとする、未だ日本にもたらされていない密教の神髄を求めて、八〇四（延暦二）年七月、唐に渡った。そして、

唐で、ヴァジラ・ボーディ（金剛智）、アーモガ・ヴァジラ（不空金剛）、惠果と伝えられてきたインド伝来の正統の密教（純密）の伝法阿闍梨位の灌頂を惠果から受け、日本にそれを伝え、さらに独創的な思索を深めた。

二、慈悲は日輪のごとく遍照する

すでにみたように、日本における普遍宗教は、王権の太陽神信仰から、インドの太陽神に由来する東大寺の毘盧遮那仏へと普遍化されるという、発展をたどった。密教の大日如来は、華嚴經の毘盧遮那仏をさらに展開したものであり、摩訶毘盧遮那仏とも呼ばれる。それゆえに、大日如来は、太陽の光の恵みが暗示するような普遍的恩寵、すなわち、ヴェーユの表現によれば、「すべての人間は、——イスラエルにおいても、その外部にあっても、教会においても、その外部にあっても——大部分の者が拒んでいるにも拘らず、みなひとしく恩寵に浴している（9）」ということを実現するような仏として描かれているはずである。

事実、大日如来は普遍的にあらゆるものを照らすことを意味する「遍照」とも呼ばれる。また、空海は、惠果から灌頂を受けた際に、目隠しして手にした花をマンダラに投げたところ、二度も中央の大日如来の上に落ちたことよって遍照金剛とよばれることになった。そして、空海は、大日如来の絶対の智慧のはたらきとしての慈悲を、太陽の光によってあらゆる草木が生長繁茂するのになど、大日如来の智慧と慈悲が生滅変化することなく永遠不滅であることを、太陽の光が雲などにさえぎられると一時的に光を隠すが、ひとたび雲や霧が晴れるとふたたびもとの光を

とりもどして輝きだすのにたとえている（10）。

この空海の比喩の普遍性を示唆するものとして、しばしば密教と正反対の宗教と考えられているプロテスタントの大神学者カール・バルトによる、同趣旨の言葉を引用してみよう。「神学者たちが来たり、また去り、神学の状況が時に明るく、時に暗くとも、その方によって神と人間との間の契約が成就されている方のうちには、愛は変わることもなくとどまっている。それはちょうど太陽が雲のかげにあっても——むしろ勝利に満ちて雲上にあつて『金色の太陽』であり、そのことに変りないのと同じである（11）。」

バルトもまた、太陽の恵みが比喩するように、絶対者の慈悲が常にあらゆる人間に注がれていることを強調してやまない。「神なくして生きる無神性は、決して人間存在の可能性ではなく、むしろ人間存在の存在論的不可能性である。人間は神なしではなく、神と共にある。そう言うことによってわれわれが、神を信じない人間存在はない、などと言っているのではないことは言うまでもない。もちろん疑いもなく、罪は生起するし、存在する。しかしまさに罪こそ、決して人間存在の可能性ではなく、むしろ人間存在の存在論的不可能性なのである。われわれはイエスと共にいる。したがってわれわれは神と共にある（12）。」

すなわち、バルトによれば、将来おとずれるような世の終りにおいて、選ばれた人のみが神と共にあることができるのではなく、人間はいつでもどこでも誰でも神と共にあり、聖書の説く終末とは、将来に起こるような世の終りではないのである。「新約聖書に宣べ伝えられている終末はいかなる時間的出来事でも、いかなる寓話的『世界の滅亡』でもなく、なにか歴史的、地球的、

宇宙的破局とも、絶対的になんの関係もなく、むしろ本当に終末であつて、千九百年という年数も、その近さ、遠さについては、ただたんにわずかな意味しかないだけではなくむしろ無意味であるような終末、すでにアブラハムもこの日を見て喜んだような終末である。……再臨が『のびのびになる』ではなくて、われわれの覚醒がのびのびになっているのである(13)。」終末とは「あらゆる事物に対して徹底的に優越しているために、あらゆる事物の存在が、まったくその中に、その中へのみ基礎づけられている現実」「実際にあらゆる事物の始まり以外の何物でもない、いわば、このあらゆる事物の終焉」であり、「最後の言葉が最初の言葉として、終末の歴史が始源の歴史として理解されるとは、とりも直さず、あらゆる時の全時間の最古の時代のみならず再末期時代の、したがってその中間に横たわるあらゆる時代の最初の言葉、始源の歴史として理解されるといふことである(14)。」

先の引用(注13)のすぐあとで、バルトは次のようにも表現している。「神の国はすぐそこにある。垂れさがつた永遠の壁(どの石にも、どの花にも、どの人間の顔にも見られるのだ)、時間の限界(死の瞬間!)、時間の転回点としてのイエスキリストの現在がわれわれにきわめて強く迫る……(15)。」すなわち、イエスキリストの現在が、あらゆる石、花、人間の顔に見られるとバルトは述べている。石、花、人間の顔のごとき被造物の神化を嫌うキリスト教の通念からすると、これはまさに恐るべき異教・異端の汎神論と映るものなのかもしれない。しかし、絶対者とその愛・慈悲を太陽に喩える点でバルトの同志である空海は、ここでも、このバルトと見解を同じくしている。

空海によれば、一切万有（物質と精神）は絶対者たる大日如來の象徴であり、大日如來は、あらゆるさまざまな姿をとって、生きたし生けるもの、ありとしあらゆるものとなって顕現し、永遠に真理を説いている（法身說法）のであり、真理を説いて聞かせる相手と同じレベルにまで身をやつして、一切万有に真理を説き聞かせている（等流法身）のである。大日如來が人間に身をやつし、人間に真理を説くという空海の等流法身は、神がイエスキリストという人間となり、人間の僕としてあらゆる人間を救おうとするという、キリスト教の受肉の教えと極めて似ている（16）。

大日如來が衆生と同じレベルにまで身をやつして衆生を救おうとするという、等流法身をより平易な信仰として説いたものが、空海が日本にもたらした不動明王信仰である。不動明王は、大日如來が衆生を救うために卑俗な奴僕^{しもべ}の姿となったものである（17）。

空海の等流法身と通常のキリスト教の受肉との違いは、後者がナザレのイエスという特定の一人の人間のみを受肉の対象とする点にあるが、どの石にも、どの花にも、どの人間の顔にもイエスキリストの現在が見られると説くバルトは、まさに森羅万象を受肉の対象として許容するのであり、バルトの受肉と空海の法身說法・等流法身との間には何の相違もないと言わなければならない。バルトによれば、アダムとキリストは共に『歴史的』人物でないことはいうまでもないことであり、「アダムがまだ死ぬべきものでなかったときにあつた状態、キリストがもはや死ぬべきものでなくなったときにあつた状態、すなわち生からの死の生成と死からの生の生成は、それ自体非歴史的なものである。そしてさらにアダムによって罪が世に『はいってきたこと』もまた、

いかなる意味でも歴史的・心理的事件でありえないことは言うまでもない。西方教会の原罪論は、パウロの視点からいえば、けっして『興味深い仮設』（リーツマン）としてあらわれたのではなく、かれの意図の多くの歴史的・心理的偽造の一つとしてあらわれたのである。すなわち、キリストにおいて世界に啓示された義……と同様に、アダムにおいて世界に引きいれられた罪もまた、人間の世界の、無時間的、先験的性向であり、新しいものに背を向け、古いものに向かつて行く面をもった人間の世界への神に対する関係である（18）。

このように、バルト神学は、カトリックとプロテスタントを共に含む西方キリスト教の誤謬を厳しく批判するのであるから、その思想が西方キリスト教の対極にある空海の密教と本質を同じくしているとしても、何の不思議もないのである。私にとって不思議なのは、そのような徹底した反西方キリスト教の立場を表明しているバルト神学を、西方キリスト教の正統的立場の一つとして受け取るような西方キリスト教徒の先入見の強固さである。

ザビエルが日本にキリスト教をもたらした当初、彼はデウスを「大日」と表現し、多くの日本人はキリスト教を、大日如来を教主とする密教の新宗派として歓迎したが、ザビエルは密教の大日如来が宇宙創造神ではない点に気付き、神による宇宙創造を説く西方キリスト教と密教とが混同されることは許されないと考えて、「大日」の訳語を「天主」に改め排仏の姿勢をとった（19）。もしザビエルが以上の私の議論を読めば、私も戦国時代の日本人と同様、密教とキリスト教を混同していると考ええるであろう、しかし、バルトの終末論が時間的な世の終りでなかったのと同様、彼の創造論は時間的な世の始まりの説を、真の信仰に反する邪説として否定するものである（20）

から、バルトによれば、ザビエルも含めた西方キリスト教は反キリスト教的であるということになる。

ヴェーユもまた、次のように太陽に彼女がたとえた無条件的・普遍的恩寵について語っている。

一般的な理解によれば、神は勝手気ままに、ある者には多く、ある者には少なく恩寵を与えることになっています。ちやうど、気紛れな君主と同じです。恩寵を人に与える義務はないのだからという言い分なのです！ 神は、自分自身の限らない善意に対する義務から被造物ひとつひとつにみちあふれるほどの幸福を与えるのです。むしろ、神は各人の上にみちあふれるほどの恩寵をたえず注いでいるが、それを受諾する程度がひとによって多かつたり少なかつたりするのだ、というふうに考えるべきです。純粹に靈的な問題では、少なく得ている人は、願ひ方が少なかつたということなのです(21)。

ヴェーユは、人に対しては人の姿をとり、鬼畜に対しては鬼畜の姿をとるというふうに、大日如来が相手と同じレベルの存在に身をやつして説法するという、等流法身や受肉の意義を次のように述べている。「聖言(キリスト)に相当する中保者の神々はことごとく月の神であつて、三日月を思わせる角や豎琴や弓を身にそなえています」「もし太陽が父なる神の象徴であるとすれば、月はその太陽の輝きの完全な反映であり、しかも人が見つめていられる反映であつて、縮小・消滅の難をこうむるので、聖子おんこの象徴です。そうなれば月光は聖靈の象徴です(22)。」

「新しいものに背を向け、古いものに向かつて行く面をもった人間」は、太陽の光に喩えらるる恩寵を拒みがちである。しかし、神ないし大日如来は、人による恩寵の拒絶にもかかわらず、人を見捨てず、さらに、月のごとく、光を和らげ、人がより拒みにくい形をとりつつ、人に恩寵を受入れさせようとするということが、受肉・等流法身が意味することである。このことを日本仏教では「和光同塵」と表現するようになる。これはもともと老子の語であり、優れた学才を内に秘めつつ世俗に交わるという意味であつたが、空海の等流法身・法身説法の思想に基いて、まさにヴェーユのいう意味でこの語を用いるようになったのである。

このように、空海は、今世紀の西欧において、太陽の比喩を用いて普遍的恩寵を説いたバルトやヴェーユとほぼ同じ水準で、同じ真理を説いていた。しかし、等流法身・法身説法の発想はそれより早く、聖徳太子独特の仏身論において展開されていたものに他ならないとも言えよう。

われわれは、鎌倉新仏教、とりわけ浄土宗や真宗の教学に基いて、密教を即身成仏をめざす自力聖道門、すなわち、人間が難行苦行によって自力で真理を掴み捕ろうとするものとみなしがちである。しかし、実際には仏の慈悲、すなわち、超越的絶対者が現世の衆生をあますところなく救済しようとする作用を極めて強く主張した点にこそ、聖徳太子や空海の思想の著しい特色があり、それは、太陽に着目した普遍宗教が日本で展開した必然的帰結でもあるのだが、真言・天台の密教（東密・台密）、法華、浄土、禅など日本仏教のその後の展開はみな聖徳太子と空海の思想に負っているのである（23）。

たとえば、胎藏界と金剛界の両界マンダラの内、空海は胎藏界をより重視している。そして、

胎藏界を、われわれの心の本性はもとと清らかなさとり、の絶対智を主体とするという本覚にあてはめ、金剛界を煩惱にけがれた迷いをしだいに打ち破って心源を覚知するという始覚にあてはめている(24)。この空海の本覚・胎藏界重視の思想が、平安仏教・鎌倉仏教にはば一貫してみられる本覚思想の出発点になったのである(25)。

また、密教の呪術性を表現するものとされる加持祈祷の「加持」について、空海は、「加持とは如來の大悲と衆生の信心とを表はす。仏日の影、衆生の心水に現ずるを加といひ、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」(即身成仏義)としている。これは浄土真宗という「機法一体」、「誓願の不思議をむねと信じたてまつれば、名号の不思議をも具足して、誓願名号の不思議一つにして、さらにことなることなきなり」(歎異抄下篇十二)ということと本質において同じである。呪術的とされがちな祈祷とは、このような加持と本来は分けて考えるべきものではなく、所与の人間の欲望を充足するために神仏を強制するといういわゆる呪術とは異なるものであり、仏の普遍的な慈悲に目覚めるための機縁となるようなものである。

三、異端も異教も包摂する

以上のような、空海、バルト、ヴェーユの立場は、「すべての人間は、——イスラエルにおいても、その外部にあつても、教会においても、その外部にあつても——大部分の者が拒んでいるにも拘らず、みなひとしく恩寵に浴している(26)」がゆえに、特定の宗教・宗派や教団が排他的に真理や眞の救済を独占することはできないことを承認するという、非教条性ないし寛容さを持

つものであることが予想できよう。

ヴェーユは、伝統的なカトリックの「教会の外に救いなし」という教義に反論して、次のように論じている。

聖言^{ヴェルブ}がイエス以前の托身を持ったことがないとか、エジプトのオシリスやインドのクリシュナがそういう托身の数にはいないとかは、断言できることではありません。

もしオシリスが、キリストと同じような、神でありながら地上に生きた人間ではないとしても、それでも少なくともオシリスの物語は、旧約聖書の中で予言と呼ばれているどんなものよりもはるかに明瞭で、はるかに完全で、はるかに近く真理に迫っている予言です。死んでよみがえった他の神々についても同じことが言えます。

この問題が、今日きわめて重大な意味を持っているのは、キリスト教諸国内で世俗的な文明と宗教生活との間に二十世紀前から存在しています重大化して行く断絶状態、この弊害を救うことが火急の務になりつつあるという事態によるものです。われわれの文明がイスラエルから受けているものはなにもなく、キリスト教から受けているものは実にわずかなものです。ほとんどすべてのことは、キリスト教以前の古代文明（ゲルマン人、ドルイド教徒、ローマ人、ギリシャ人、エーゲ・クレタ人、フェニキア人、エジプト人、バビロン人……）から受けているのです。これら古代文明とキリスト教との間に断絶の壁があるのと同様、現代の一般社会の生活と宗教生活との間には同じ壁があるのです（27）。

現代の西欧人は、神話批判・神話破壊を行ったようなギリシャ哲学やユダヤ・キリスト教の一神教以前の古代文明を、精神革命以前の、未開の心性にとらわれた蒙昧なものと考えがちであるが、ヴェーユはこれと正反対に、ユダヤ・キリスト教以前・以外の文明を高く評価し、「教会の外に救いなし」という排他的独善に陥っている一神教がそれら貴重な文明を破壊したと非難している。

バルトもまたヴェーユと同様に、キリスト教以前の古代文明を高く評価していた。神発見の喜びとともに『ローマ書講解』の「仕事をしている間、私にはしばしば、はるか遠くから小アジアまたはコリントから、何かが、古代的ななにかが、古代オリエント的なもの、はつきりと言い表しようもない陽光のふりそそぐ、野性的な原始的ななにかが、これらの文章の背後になんらかの仕方でかくれていて、それが私に向かって吹きつけてくるような気がしました(28)。」そして、パウロにはあった、古代オリエント的なものをその後の西方キリスト教が忘却し、誤った教義を展開してきたことを批判し、聖書の歴史的解釈を排し、神話的解釈を行うことによって、西方キリスト教徒が失ったものを取り戻そうと彼は努力し続けてきたのである。

すでに見たように、バルトは、キリストは歴史的人物ではなく、どの石にも、どの花にも、ナザレのイエスを含めて、どの人間の顔にもキリストの現在が見られるとした。これは、神の托身・受肉をナザレのイエスという一人の男の歴史的存在(史的イエス)に限ろうとする伝統的な西方キリスト教の教義を否定するものであり、その結果、異教徒がキリスト教の教えを知らずして、キリスト自身を認識する可能性を認めることになる。

真理ないしキリストをキリスト教の独占物としないというバルトの態度は、聖書の範囲設定問題においても明瞭に見て取れる。「ほかの諸書に対する『聖書』の範囲設定の問題は、私には二次的な問題であるように思われます。ある正典外の書がこの（しかし実にはかならずこの！）証言を顕著な仕方を含んでいるとしますと、この証言をその書を通してまた語らせることのア・プリオリな不可能性は成り立ちえないのであり、その逆なのであります」「この証言を、私はその全体性において『聖書』と呼ぶのであります（29）。」だとすれば、キリスト教の正典外の書として、たとえば仏典を挙げても良いわけであり、仏典がキリスト教と同じ真理を証言しているとすれば、仏典もまた聖書と呼ばれるべきだということになり、仏教とキリスト教の区別自体が二次的な問題にすぎないということになってしまう。

事実バルトは、キリスト教会の壁の外にあり、キリスト教を信じていない人々や、キリスト教については何の知見もない人々の間においても、真正な証言が存在しえ、それらの人々にもキリストが出会い、自身を見せ、聞かせ、知らせ、認識させていると論じている（30）。キリストは歴史的人物ではなく、森羅万象にキリストを見ることができのだから、当然、キリストを知っていることはいわゆるキリスト教徒であることと無関係であり、論語読みの論語知らずのごとく、キリスト教徒でキリストについて全く無知な人もいれば、キリスト教について全く無知でもキリストをよく知っている人もいることになる。

まさにこのことは、ヴェーユがカトリック教会に対して執拗に主張し続けたことであつた。「教会外の救いの可能性があるとすれば、個人でも集団でもキリスト教の外で啓示を受ける可能

性があるのです。そういうことになれば、真の信仰とは、一種の同意ではあるが、これこれの意見を信ずるということとはかけはなれた構造を持つ同意ということになります。信仰という観念をもう一度改めて考え直すことが必要です（31）。

ヴェーユやバルトの論理をつきつめると、特定の宗教の信者であるということが二次的な問題となるわけであるが、「これこれの意見を信ずるということ」が信仰の本質であるとする立場は、あるドグマを信じている人からなる集団をそれ以外の人々から明確に区別しようとすることになる。むしろ、排他的性格の強い宗教、たとえば、古代イスラエルの一神教や西方キリスト教の成立事情をみると、文化的に劣位にある少数派の集団が優位にある集団の文化に同化されたり、影響されて古来の純粋な特性を失うことをきらって、排他的なドグマが形成されているのであるから、集団のアイデンティティーの維持こそが第一の目的であったと言える。

ある教えを信じているか否かで集団の境界を明らかにし、内部の結束を固めようとする発想からすると、バルトのような考え方は、その集団の存続を危うくする危険極まりないものである。そのため、カナン文化に同化されそうになったイスラエルの民族主義者や、高度な文明を誇る東方教会とイスラム教から自己を区別し、同化を防ごうとした西方キリスト教においては、バルト的な発想が極度に危険視されることになる。しかしこれは宗教を集団存続のための手段として利用するか、それとも、真理そのものに忠実であろうとするかという問題であり、イスラエルの民族主義者や西方キリスト教は、真理に反逆して集団の存続を選んだのである。

前節で見たように、日本人の民族意識は平安前期に形成され、それは排他的なものではなく、

普遍性をそなえた大乘仏教の一切衆生を平等とみなす思想に基づいていた。したがって、平安前期の日本に排他的な宗教が現れることは考えられないのだが、非排他性と寛容とは空海思想、とりわけ十住心体系においても明瞭に見出だすことができる。

十住心体系は、心のありかたを十の段階に分けたものであり、それには浅略釈と深秘釈の二つの解釈の仕方がある。浅略釈とは、われわれの心が倫理以前の世界（第一住心）から、倫理に目覚め（第二住心）、さらに宗教心に目覚め（第三住心）、仏教の世界へと進んで（第四―九住心）、ついに第十住心の密教の世界に至る、という精神的向上の過程を見る解釈であり、これは始覚を強調する立場であるといえよう。

空海は各住心に仏教の種々な教えや、儒教、道鏡、バラモン教、インド諸哲学といった異教の教えをもあてはめており、一見、これによって、諸思想の価値の序列をつけているかのようである。諸思想の価値を序列付ける試みは中国仏教における教相判釈としてさかんに行われたものである。しかし、教相判釈は釈迦の説いたとされる種々な経典のみを対象としており、仏教以外の思想は扱わないし、釈迦ではなく大日如来が説くとされる密教経典も対象外である。逆に、大日如来に着目する密教の立場から、従来の教相判釈の枠を超えた諸思想の比較を試みたのが空海である。

空海によれば、大日如来の説法は密教経典に限られたものではなく、如来は森羅万象に顕現して法身説法を行っているのであり、しかも、それぞれの衆生のレベルに応じて、等流法身となつて説法を行うのである。したがって、釈迦の説法のみならず、異教の教えであっても大日如来の

法身說法たりうるわけである。かくして、空海は、彼の知っていたあらゆる諸思想を対象とし、大日如来の法身說法として原理的には同格・平等なものとみなし、人間精神の十の段階たる十住心のどれに適した教えであるかという観点から、諸思想を十住心のいずれかに割り当てたのである。したがって、より高い住心に割り当てられた思想は必ずしもより優れたものとは言えない。より低い住心の人を救おうとする思想ほど、大日如来の慈悲の深さを表しているというふうにとらえることもできるからである。実際に日本の浄土教は、より低い住心の人、罪惡深重の凡夫を救うことを重視している。このように、大日如来の慈悲という観点から十住心の段階付けを解釈するならば、諸思想の価値的な序列づけは無意味になってしまう。

また、中国仏教の教相判釈では、天台宗における法華經や華嚴宗における華嚴經のように、その宗派が重視する特別な經典は、眞実をそのまま述べたものであり、他の經典は、眞実をそのまま述べても理解できない機根の劣った人のために説かれた方便であるとされ、眞実と方便とを二元論的に対比して、方便は眞実をそのまま述べたものに劣るとされるが、空海は、密教も含めたあらゆる仏教の經典や他宗教・思想のテキストはすべて方便であるという、方便究竟を説いている(32)。

方便とは眞実より劣るものではなく、法身說法という形で眞実そのものが慈悲を垂れることであり、眞実の働きにはかならないのである。そして、あらゆる諸思想は方便として大日如来の慈悲の現われなのである。たとえ邪惡な思想でも、反面教師として人に眞実を指し示すから。また、いかに低い住心にある人の愚かな行為であっても、ある人にとって眞理へと目を向けるきっかけ

となるかもしれないという意味で、大日如來の等流法身の法身說法でないとは限らないのである。

おそらく人は、あらゆる苦難にも如來の慈悲を感じ得るほどに成熟して、はじめて森羅万象が大日如來の法身說法であることを実感できるようになるのではなからうか。愚かな行為、真理に反する行為に対する批判と、その行為に如來の慈悲・法身說法を読み取ることとは両立するのであり、両立しない限り他者の行為を真に深い価値規準から批判することはできないはずである。したがって、森羅万象に大日如來の顯現を見ることが、しばしば考えられているように、与えられた現実を容認するという批判精神を欠いた現実肯定論(33)ではなく、逆に、与えられた現実・現象界・現世を批判するための唯一の真理になつた方法の大前提なのである。

森羅万象は大日如來の法身說法であり、大日如來の顯現であるとする、密教の經典のみならず、異教も含めたあらゆる思想から大日如來の説く真理を読み取ることが、第十住心にある人、すなわち真理に目覚めた人には可能なのである。

このような意味において、第十住心にある人は、より低い住心に相当する諸思想や人間の心のありかたからも、大日如來の法身說法、真理が真理そのものを開示しているさまを聞くのである。したがって、浅略釈では、第一―第九住心(に相当する顯教の教え)を克服・否定したところ、第十住心がある、という九顯一密が説かれるが、所詮、その解釈は表面的で浅略な、法身說法の何たるかを未だ知らず、真理を求める人のためのものであり、第十住心は第一―九住心をも包み込むという九顯十密こそが、空海の主張の眼目である。空海は、第十住心の立場から、第三―九住心に割り当てた諸思想の第十住心に相当する深い意義を具体的に説き、それを深秘釈と称

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

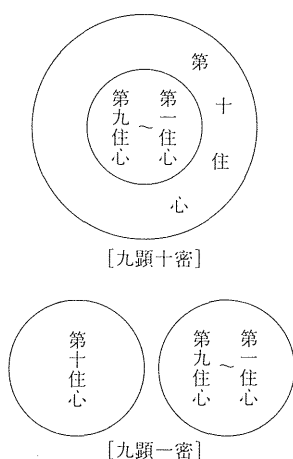


図6 九頭一密と九頭十密
(出所 宮坂・梅原『生命の海(空海)』)

している。

このような深秘釈の方法は「反論の代りに、いつも新しい解釈の試みを行なうべきだ(34)」という、バルトの方法と同じものであると言えよう。

深秘釈とは、あらゆる段階の住心に大日如来の法身説法を聞こうとし、如来の慈悲、本覚を重視するものであり、人間の向上心・始覚に着目する浅略釈と対照的なものである。そして、深秘釈、浅略釈という名付けかたに、如来の慈悲・本覚を重視する空海の思想が如実に現われている。われわれの心の本性はもともと清らかなさとり、絶対智を主体としているという本覚の思想は、バルトにも明瞭に見て取ることができる。「根原的には、人間はパラダイスに暮らしている。」

「もしこのこととあちらとのあいだにある深淵がもともと満たされていなかったなら、もし私はもともと真理にあずかっているものでなければ、もし私がもともと神の子でないなら、どうして私は霊によって動かされ、私に真理の準備をしてくれる、無限の、甘く、かつ苦い患難を経験することができるだろうか。人間は創造者と同種のものなのだ(35)。」

同趣旨のことをヴェーユも述べている。「私』は私にとって(そして他人にとっても)隠されている。それは神の側にあり、神のうちにある。それは神なのである。傲慢である

といふこと、それは自分が神であることを忘れることである(36)。

常識では、自分が神ならぬ人間であることを忘れて自分を神のごとくみなすことが、傲慢であると考えられている。したがって、そのような文脈において「神」「仏」という言葉で呼ばれているものと、空海が「大日如来」と呼び、バルトやヴェーユが「神」と呼ぶものとは、呼称は同じであっても全く別のものであることに注意しなければならない。自分自身に他ならない本当の神ないし仏を忘れ、それ以外のものを神ないし仏と呼んで、その前に跪くことによって、自分自身の傲慢さを隠蔽しているのがわれわれ衆生の実相なのである。そして、かれらのように、傲慢さから脱して自分自身が神ないし仏であることに目覚めた人に、われわれは自らの隠蔽した傲慢さを投影しがちである。そのため、真理に目覚めた人は、時には人々が信じている神をないがしろにしたかどで傲慢・不敬のぬれぎぬを着せられ、殺されることになる。イエスやソクラテスの死は、この例にほかならない。

欧米文明の二つの源流、イスラエルとギリシャで、このように真理に目覚めた人が殺されたということは、それら二つの文明や欧米文明は、真理に目覚めた人を殺さなかった他の文明に比べて、著しく人間の傲慢さの根強いものであることを示唆している。

四、自然も大日如来の化身である

大日如来があらゆる存在に受肉して法身説法をしており、森羅万象に大日如来の顕現を見ることができるといふことは、ザビエルが感じたように、神がこの世界を創造したとし、神と自然、

創造者と被造物とを峻別する一神教と正反対のものである。前者においては、草木国土悉皆成仏と言われるように、自然がそのままで最高の聖性をおびたものとされるのに対し、後者は、自然にいかなる聖性も認めず、聖性は天地を創造した唯一神が独占するのである。

このような一神教をバルトは次のように手厳しく批判している。「根原的には、対立なるものは存在しない。根原的には、人間はパラダイスに暮らしている。そしてそこには上と下、絶対者と相対者、彼岸と此岸がない（なぜなら、この『と』の中にこそ墮罪がひそむのであるからだ）。そこでは、宇宙は創造と一体であり、人間は神と一体であり、聖なるものもまた自然的であるから、自然的なものそのものもまたすべて聖である（37）。」すなわち、創造神と被造物、神と人間とを峻別する、一神教の「と」の論理、二元論的切断の論理こそが、人間の墮罪の印なのである。この二元論的切断は、エリヤがバアルとヤハウエの二者択一を説いたことに始まるものであり、とりわけ西方キリスト教に色濃く見られるものである。仏教はそれを虚妄分別として批判し、対立する二つのものを「即」で結び付ける。またキリスト教神秘主義は、反対の一致を説いて二元論的切断を拒絶しようとしたが、西方キリスト教においては、そのような神秘主義は集団の存続を脅かす恐るべき異端説とされがちであった。

そして、そのような二元論的切断を上述のように厳しく批判したバルトその人が、現代における二元論的切断の代表的論者として欧米で人気を博すという、欧米文明に属さない人間にとって信じ難い誤解まで生じてしまうのである。たとえば、「バルトは二元論を回復したいと思っていた。だからこそ、バルトに敵対したひとたちは、かれを『新正統主義』と呼んだ……」「バル

トはキルケゴールと同様に、神と自然とのあいだに巨大な深淵を置こうとした(38)」などと評されるのである。

このような解釈が明らかに誤解であり、バルトと正反対の立場を彼に読み取ろうとしていることは、バルトの次の言葉からも明らかであろう。「この世を神との合一においてとらえようとすることは、罰をうけるべき宗教的傲慢であるか、生と死の彼岸における真実を見ぬく究極的洞察、すなわち神からくる洞察であるか、どちらかである(39)」。すなわち、彼は、現世・自然・人間と神とを二元論的に対立させているのではなく、真実を見抜く究極的洞察と、罰を受けるべき誤った洞察とを二元論的に対立させているのである。

後者の二元論的対立は、仏教においては、第一義諦と世俗諦ないし聖諦と俗諦の対立としてよく知られているものであり、若干のニュアンスの違いがあるが、廣松哲学が重視するフュア・ウンスとフュア・エスの一つのありかたであると考えても大過ない(40)。世界を実体的に二つに切断する二元論的切断と、バルトや仏教が行なうような真理になつた見方とそうでない見方との峻別とは別であり、真理になつた見方においては二元論的切断は誤謬として退けられるのである。それにもかかわらず、欧米人は二元論的切断を否定するバルトの二つの見方の峻別を二元論的切断ととりがえることによって、二元論的切断そのものをバルトの批判から守るという自分勝手な誤解に基いて、二元論的切断の擁護者としてバルトを賞賛したり、非難したりしてきたのである。

このような誤解が引き起こされたのは、バルトによる二元論的切断に対する批判があまりに根

本的なものだからであり、他の批判者が未だに暗黙のうちに二元論的切斷の發想を前提としている、その前提まで根こそぎ否定するほどのものだったため、二元論的切斷の擁護者と中途半端な批判者とが同盟してバルトを二元論的切斷の権化に祭り上げ、自分たちに対する根源的な批判から耳を閉ざしてしまったのである。

誤った一神教が二元論的切斷によつて自然から聖性を奪い、自然を創造した唯一神をたてたことから明らかのように、その排他性と自然に対する優越的な態度とは密接な関係にある。それに対して、多神教は自然の聖性の多様な側面を多くの神として表現しているから、誤った一神教のように自然を貶めることはない。しかし、多神教的な思想でも、自然觀はさまざまでありうる。そのことを示す例として、日本の文明化に伴う自然觀の変化を見てみよう。

自然は恵み深い側面と恐るべき側面とを持っており、仏教が浸透する以前においては、前者は太陽や慈雨、後者は洪水を象徵する山河の荒ぶる神々によつて現わされていた。開發首長は、治水灌漑によつて山河の神を鎮め、丁寧に祭ることを通して支配の正統性を得ていた。しかし、中央権力の浸透に対する地方の反発を受けて再び山河の神々が荒ぶりだすと、その神々は苦惱しており、仏教に帰依して神身を離脱したがっているというふうに解釈された。

このように仏教は当初は土着の神々を否定的にとらえたが、空海によつてより積極的な意味を与えられるようになった。彼は山林修行における神々との交わりを通して日本の神々にも深い畏敬の念を持っていたらしく、唐から日本への帰路、船が暴風雨にあつて漂流した際に、帰国できたならば禪院を建立して修行すると善神に誓つて平安を祈り、その誓いを守るために高野山を建

立した。そして、高野建立の初めの結界啓白文で、この道場は「五類の諸天、および地水火風空の五大の諸神、ならびにこの朝開闢以来の皇帝皇后等の尊靈、一切の天神地祇をもつて檀主となす」と述べ、仏菩薩や日本土着の天神地祇をも含めた諸天善神の加護を祈るとともに、「悪鬼神等」は結界外に退散せよと述べたように、日本の神々に、仏に仕えて仏法を守る「護法神」の性格を与えた(41)。

また、同じ書翰のなかで、若き山林修行の時代に、まわりを高い山で囲まれて人跡も絶えた、修行に適した地である高野を見出だしたとも述べており、最澄の比叡山と同様、仏菩薩諸天善神が降臨する山林修行の聖域として高野山を位置付けている。しかし、最澄は比叡山の堂塔を建立した際に、「恨怨を起す神祇等をして、苦を離れ樂を得しめんとす」という願文を書いて天神地祇を祭つたように、苦しむ神の觀念が強いのに対し、空海は寺院を建てる際に、寺院や仏法を護る護法神として土地の神々を祀る鎮守社を寺域内に建立しており、最澄と空海の間には、仏法による救いの対象となる苦しむ神から仏法を守る護法神へという、神に対する評価の転換がみられる(42)。

寺院建立に先立って鎮守社を建てるという空海のやり方は、未開民族に広く見られる、山に入る場合に山に住む精霊たちの許可を得る儀式や、古代神道における精進潔斎して山に入る習俗に通じるものであり、神々に対する畏敬という未開以来のエートスと合致した護法神の觀念は、神仏習合の主流となつていった(43)。また、空海の思想に従えば、神々も大日如來の顯現であることになり、この思想に基いて、平安末から、本地垂迹・和光同塵という神仏習合の形態が展開さ

れることになる。

日本古来の山の神を仏教に統合したものととして、空海が日本に定着させた不動明王を挙げることができる。「不動」とは動かないものすなわち山を意味し、明王とは呪術を使う妖精の王を意味するので、不動明王は山の守護神、山の妖精の王である(44)。この不動明王は、大日如來の化身(教令輪身)であるから、古來の神道の二つの要素、すなわち太陽神と山河の荒ぶる神とが、密教において大日如來とその化身という形で統合されていることが解る。かくして、密教は、地域と密着した古來の山河の荒ぶる神々を大日如來の化身として位置付け、地域の閉鎖性の根拠とされてきた神に対する信仰や呪術を普遍化し、諸地域を思想的に統合する役割を果たしたのである。

古來の山の神のイメージを引き継いだのは、不動明王だけではなく、他の明王や蔵王権現もそうである。これらはいずれも怪異な体形と忿怒相をしており、自然の猛威を象徴し(45)、人々を厳しく罰して正しい道に導き入れようとする。このように、人々を厳しく罰する怒れる神は、慈悲深い大日如來が人々を教え、命じ、導くために姿を変えた教令輪身とされるのだから、人を威嚇し、罰する神の怒りも、人を救わんとする限らない慈悲の現れととらえられるようになったことを意味する。ここに、自然の猛威に対して全く新しい意味付けが与えられたことになる。

一神教ではしばしば、神は誤った人を罰し、正しい人を救うのであり、一部の人は永遠の罰を宣告されて救いから絶對的に排除されると考えられている。二重予定説を信じたピューリタンに典型的に現れているように、永遠の罰への恐れゆえに、一神教の信者はしばしば非常に倫理的で潔癖となる。そのため、永遠の罰、滅びへと予定されていると彼らがみなした、墮落した

（と彼らの考える）人々に対しては、いかなる同情も感じず、徹底してそのような人々を軽蔑し、排除しようとするにもなる。そのような人を目にとると、自分自身ももしかしたら永遠の滅びへと予定されているかもしれないことを思い出させる、汚らわしい存在と彼らは感じるからである。

このような病理的な倫理性と独善性も、その二元論的切斷の発想で罰と救いとを排他的に二分し、罰が実は救いへと人々を導かんとする慈悲の現われ、方便であることを忘れてしまったことに由来するものである。

山河の荒ぶる神から苦しむ神へ、さらに護法神へ、という日本土着の神々の性格変化は、かつて人間を脅かしていた神々が、いまや、人間に加護を垂れる神々になったことを現わしており、護法神という觀念は、忿怒尊と並んで自然に対する人々の恐怖心を弱め、荒ぶる神として恐れるのではなく、人間を恵む有難いものとして人間が自然と親しむという、未開とは異なった新しい人間と自然との関係のありかたを人々に教えた。この自然觀の変化は、かつて自然への恐怖心から、散る花を鎮めようとして行われていた鎮花祭が、咲き、散る花の美しさを愛でるものへと変化したことに典型的に示されている（46）。もちろん、自然の猛威は文明化の前と後とでそれほど変化したわけではないことは、当時治水技術が急激に進歩したわけではないことから明らかであろう。したがって、この自然觀の変化には、神の怒りが慈悲の現われであるとする仏教思想が大いに関与したことになろう（47）。

このような、仏教による自然觀の変革は、西欧における中世後期以降のキリスト教のように、

大自然の恐るべき神々を異教的なものとして否定・抹殺することによって、人間による自然の征服を正当化するというものではなかった。西欧でも中世前期においては、未だ基層社会にまでキリスト教は浸透しておらず、人々は文明化以前の心性、すなわち、大自然の神々を恐れ崇拜するという、日本の山河の荒ぶる神々への信仰と同じような自然観を抱いていたが、農業生産力の向上、貨幣経済の発達を背景として、大自然の神々を抹殺し、人間による自然征服を正当化するような新しいタイプのキリスト教（まだプロテスタンティズムは生まれておらず、カトリックすなわち西方教会である）が、国家権力による強制を伴いつつ基層社会にまで浸透しだしたのである（48）。

辺境にあつて、東方教会やイスラムの高度な文明に対する劣等感から二元論的切斷の思想を極限まで高めていたがゆえに、自己の力がつきだすと十字軍を手始めに、周辺地域や自然に向かつて征服を開始せざるをえないという事情が、自然征服を目指す新しいタイプの西方キリスト教を生んだものであるから、単に中世後期における西方キリスト教の墮落を批判するだけでは不十分であり、辺境に位置し、劣等感にさいなまれていた当時における、二元論的切斷の論理を駆使した、過剰に自己防衛的・排他的な教義の形成過程にまでさかのぼって、批判・反省を加えなければならぬだろう。

日本の文明化は、仏教によつたがゆえに、自然に対する人間の恐怖を、西方キリスト教的な人間の自然征服ではなく、人間と自然との親密な交わり、共存へと変換した。このことは、交通施設や大規模な灌漑施設の建設を指導した行基が、村人たちがなますにした鮓を口に入れて吐き

出すことによつて次々と生き返らせたという行基年譜の逸話によく示されている。

仏教によれば、あらゆる動物は輪廻転生し、人が虫に生まれ変わることも、虫が人に生まれ変わることもあるので、キリスト教のように自然を人間の手段とすることは許されず、あらゆる動物は人間と同じく迷える衆生なのである（ただし、畜生は人間より劣る存在であり、人間は畜生を愛護する義務を有するとも説かれている）。さらに、空海によれば、森羅万象に大日如来が顕現し、法身說法を行つていたので、人は、生きとし生けるもの、ありとしあらゆるものを大日如来として礼拝しなければならないことになる。このことは、「草木国土悉皆成仏」という命題で表わされる、日本仏教の主要テーマとなり、鎌倉新仏教においても、たとえば親鸞や道元はこの命題を非常に尊重した。

このような日本人の自然観は、欧米人からみると、未開のアニミズム的汎神論が色濃く残つたものと映るであろう。しかし、われわれが欧米人の自然観を見ると、欧米人の自然に対する敵対的・征服的態度にこそ、未開人が自然に対して抱いていた恐怖心の残響、恐怖心の裏返しとしての過剰な敵愾心が読み取れるのである。実力がつくと、他文明に対する劣等感が征服欲に転化したのと同じなのである。したがって、日本人の自然観と欧米人のそれとのいづれが未開に近いのかは、一義的には決められない。ある面では一方が、他の面では他方が、未開的なものを引き継いでいるからである（このことも、地層学的見地にとって貴重な事例である。過去を否定する程度の著しかった西欧大陸諸国においても、過去との連続性が見られるのだから）。

しかし、文明化を達成した後の日本は、未開の自然観の内の自然を尊重するという良い面を保

存しているのに対し、欧米は、自然と対立するという取り除くべき面を保存した、と考えることができるのではなからうか。日本の文明化が、空海、バルト、ヴェーユが共有している普遍的思想にそうかたちで行われたのに対し、（イギリスを除く）西欧の文明化（エリアスにしたがって十二世紀以降に生じたと私は考えている）は、それらに反する西方キリスト教の誤った思想、排他的・教条的信仰によりつつなされたことから、日本の文明化が西欧のそれよりも優れたものであったことは、大局的には否定し難いではなからうか。

そのような日本人が、今日に至って、なにゆえ欧米人をしのぐほどの自然破壊を平気で行うのかという問題は、真剣に考えるに値するものである。平安前期に由来する伝統的な自然観がかなり忘却されたことは確かであるが、かといってわれわれには、西方キリスト教的な自然と人間とを対立させる自然観は、未だになじみのないものである。むしろ、伝統的な自然観の墮落が、西欧起源の、産業化のための技術の導入とともに生じたのではなからうか（49）。

たとえば、会津磐梯山のような美しい霊峰の山肌が、人間の欲望の醜い爪で削られ、スキー場がつくられているのを見ると、私は、美しい山を神仏と崇めた日本人の伝統的信仰はどこへいつてしまったのかと驚いてしまうが、その山でスキーを楽しんだりするリゾート地の日本人は、自然の征服を楽しんでいるのではなく、自然のなかで自然を満喫することを楽しんでいるのである。いかに自然とのふれあいの質が墮落したとはいえ、そうに違いない。すなわち、今日の日本人には、自然愛好と自然破壊とが同居しているのである。

これは、おそらく、自然が大日如来の慈悲のごとく人間に無限の恵みをもたらしてくれるもの

と期待し、自然に甘え、子が母にだだをこねるように自然から搾取してはばからない、という性格のものであると私は思う。もともと大日如來の慈悲は自然の猛威・不動明王の忿怒として、人を厳しく教え導くものだったのだが、技術が進歩し、自然を思うがままに制御できるとの幻想を抱いた結果、日本人は自然の忿怒を忘れ、人間の甘え（有名な「甘えの構造」）を無条件に満たすものが慈悲であると錯覚するようになったのであろう。

自然環境問題は、そのような日本人の思い込みが幻想にすぎないことを告げる、自然の慈悲としての忿怒だととらえることができる。しかし、多くの人は、自然にやさしい技術をというふうに、逆に自然を見下し、人間の優越感に浸りながら自然保護を訴えている。あるいは、自然に至上の価値を求める人達もいるにはいるが、彼らとて、自然を神とみなすさいに、バルトが非難するような「罰をうけるべき宗教的傲慢」に陥っている。今日、まともな自然保護の思想はほとんど見られないのである。

自然環境問題を「罰を受けるべき宗教的傲慢」からではなく、「生と死の彼岸における真実を見ぬく究極的洞察、すなわち神からくる洞察」に基づいたものとしてとらえる思想を、われわれは、空海やバルトやヴェーユから学ばなければならない。日本人にとって、それは、平安前期に確立された伝統的な自然観を取り戻すことでもある。

注

1 ギリシャ哲学の大成者として通常アリストテレスが挙げられるが、私は彼を正統とみなすことによって西欧

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

哲学は道を誤ってしまったと考えている。本書で私が高く評価しているシモーヌ・ヴェエユによれば、「アリストテレスは腐った実だけしか結ばない、悪い本である」(ヴェエユ、S、田辺抄訳『超自然的認識』、勁草書房、一九七六年、三九四頁)「権利の概念は、ギリシャ精神に無縁だったとおなじく、キリスト教的靈感にも、それが純粹で、ローマ的、ヘブライ的、アリストテレス的なものが混じりこんでいないかぎり、無縁である」(同著、橋本他抄訳『ロンドン論集と最後の手紙』、シモーヌ・ヴェエユ著作集Ⅱ、春秋社、一九六八年、四五四頁、勁草書房より一九六九年に全訳も出ている)、「二種類の哲学者しか存在しない。『精神の中でひとつの概念、ひとつの肯定命題に遭遇したと、それは真か偽かを問うのでなしに、それは何を意味するかとの疑問を抱くのが主眼点であってまさに、ソクラテスと同じ』この方法を用いようとする人たちと、自分たちの気ままに世界表象を築き上げようとする人たちである。このうち、あとの方の人たちだけが、厳密な意味で体系の持主であって、その価値はただ、ある種の詩的な美しさや、一部の人々の論説にちりばめられているような、みごとにまで深い洞察に富む表現の中にしか存在しえない。アリストテレスやヘーゲルの場合がそうである。しかし、先の方の人たちこそが、真に思考の師である。(中略)奇妙なことに、この方法に従う哲学はすべて、救いへと向かう……」(ペトルマン、S、田辺訳『詳伝 シモーヌ・ヴェエユⅡ』、勁草書房、一九七八年、二五七―八ページ)。ヴェエユと並んで本書が高く評価しているカール・バルトが、アリストテレスに基いているトマス神学を反キリスト教的として厳しく批判したことも、その批判内容を欧米人は伝統的なプロテスタンティズムの偏見によって完全に誤解しているとはいえ、よく知られている。

2 宮坂宥勝・梅原猛『仏教の思想 9 生命の海(空海)』、角川書店、一九六八年、一頁、参照。以下、空海の伝記的記述は、とくに断らない限り、同書に従っている。

3 湯浅泰雄『古代人の精神世界』、ミネルヴァ書房、一九八〇年、五頁以下。すでに三節で触れ、本節でも言及するように、湯浅が空海の独創であるかのように論じているものの少なからずが、聖德太子に帰せられるべきだと私は考えている。聖德太子磯長御廟における、陵墓をとり囲む古い板碑の列をつくったのは空海だと伝えられており、御影堂の本尊も空海で、その体内には八祖をうけついで仏舍利がおさめられているとの伝承がある(中村『聖德太子』、五三、五六頁、参照)。このように、聖德太子と空海のつながりを示唆する伝承は少なくない。空海が聖德太子の三経義疏を読み、それに啓発されたおかげで、大陸密教の忠実な導入を超えた思想的営みを行い得た可能性が高いのではなからうか。

4 竹内信夫「空海のメタノイア——比較日本文化論のための方法序説」、『紀要比較文化研究（東京大学教養学部）』、一九九〇年、一二頁。

5 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』、岩波書店、一九七五年、IX中世における顕密体制の展開、同著『寺社勢力』、岩波新書、一九八〇年、参照。

6 田村「行基を語る」、八〇～六頁、吉田『古代国家の歩み』、二八二頁以下、参照。

7 河音『中世封建社会の首都と農村』、四頁、参照。

8 湯浅『日本古代の精神世界』、二二四頁以下、参照。

9 ヴェーユ「ある修道者への手紙」、二六二頁、参照。

10 宮坂・梅原『生命の海へ空海』、六六頁、参照。大日如来を太陽で比喩することは、善無畏の大日経疏第一に由来するものであり、空海もそれを踏襲している（高神寛昇『密教概論 改訂新版』、大法輪閣、一三六頁以下、参照）。空海はまた、秘蔵記において、大日如来の絶対の智慧を、遍満している水そのものにたとえ、智慧のはたらきとしての慈悲を、その水が万物を養って生長させているのにとえている（宮坂・梅原『生命の海へ空海』、六五頁、参照）。これはまさにタレスの「万物の根源は水である」というギリシャ哲学誕生の言葉や法華経薬草喻品の雨の喩えを想起させるものである。密教の灌頂の儀式も、大日如来の慈悲が注がれていることを象徴するものであろう。

11 バルト、K、加藤訳「福音主義神学入門」、『カール・バルト著作集10』、新教出版社、一九六八年、三六九頁。

12 バルト、K、吉永他訳『教会教義学』、新教出版社、一九六八年、Ⅲ／2、訳文は、大木英夫『人類の知的遺産72 バルト』、講談社、一九八四年、二四六頁による。

13 バルト、K、小川・岩波訳『ローマ書講解 第二版』、河出書房新社、一九六八年、四七〇～一頁。アブラハムへの言及は、「あなたは、わたしたちの父アブラハムより偉いのだろうか」「あなたがたの父アブラハムは、わたしのこの日を見ようとして楽しんでた。そしてそれを見て喜んだ」「あなたはまだ五十にもならないのに、アブラハムを見たのか」「アブラハムの生まれる前からわたしは、いるのである」という問答（ヨハネ福音書）をふまえている。

14 バルト、K、山本訳『死人の復活』、『カール・バルト著作集15』、新教出版社、一九八一年、九二～三、四

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

頁。訳文は、ブッシュ、E、小川訳『カール・バルトの生涯』、新教出版社、一九八九年、二一四―五頁をも参考にした。

15 バルト『ローマ書講解』、四七一頁。

16 宮坂・梅原『生命の海へ空海』、六八―九頁、参照。

17 渡辺照宏『不動明王』、朝日新聞社、一九七五年、四四頁、参照。「不動尊信仰はまず貴族階級のあいだで流行し、次第に下部に浸透した。中世には武士階級に好まれ、近世には農民や町民の信仰となった。地域的に見ても、京都から関西一体に、さらに東国と九州へと延びた」(同、四九頁)。このような普及パターンはイエス制度と同じであり(平山「イエスの構造・歴史・哲学」、参照)、宗派・階層を問わず日本人に幅広く受容されている点で聖徳太子信仰や高野山納骨とも共通している。

18 バルト『ローマ書講解』、一六三頁。キリストが歴史的人物でないことは、注13に引用した「アブラハムの生まれる前からわたしは、いる」ということが重要な聖書上の根拠となる。なぜなら、歴史的な人物であるナザレのイエスはアブラハムの子孫であり、上記引用に該当しないからである。

19 脇田『戦国大名』、三二〇―一頁、参照。

20 バルトは「宇宙論とはただ、「信仰の」死角において生ずる」(バルト『教会教義学』、Ⅱ/2)として、宇宙論的な天地創造を問題にしないのである(大木『バルト』、二六二頁)。

21 ヴェーユ、S、渡辺訳「神を待ちのぞむ」、『シモーヌ・ヴェーユ著作集 Ⅳ』、春秋社、一九六七年、二六二頁。

22 同、二三二頁。

23 湯浅『日本古代の精神世界』、二一八頁以下、「日本の超越観の確立」、参照。ただし同書では太陽神信仰と仏教との関連や聖徳太子への積極的言及がなく、空海の意義のみが強調されており、空海に対する過大評価がなされているように思われる。また、空海のな超越観が日本独自の、他に類例のないものであるかのように論じられていることも問題であろう。それと正反対の思潮が幅を利かせている文化圏においても、バルトやヴェーユなど、同様の超越観を説いた思想家はみられる。正統と認められているか異端視されているかはともかく、多くの文化圏で同様の超越観があるのでなかろうか。なぜなら、それは、人が意識しているか否かにかかわらず普遍的な真理を表しているがゆえに、そのことに気付く人はどのような社会・文化においても存在し得る

からである。

24 宮坂・梅原『生命の海へ空海』、一〇三頁、参照。

25 田村芳朗「天台本覚思想概説」、『日本思想体系』9 天台本覚論、岩波書店、一九七三年、五〇四頁以下、参照。さらに言えば、近現代の新宗教を特色付ける生命主義的救済観（対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」、『思想』、一九七九年十一月号、参照）も空海の密教的生命観に由来するものであることは明らかであろう。日本における有力で普遍性を有する、基層からの宗教運動はすべて、空海の密教的エートスから発している。

なお、胎藏界は女性原理、金剛界は男性原理を表わしており、前者に太古の地母神信仰のエートスが働いていると湯浅は指摘している（湯浅『日本古代の精神世界』、三三二頁、参照）。しかし本覚重視と女性原理重視とは別のことであり、空海の哲学の解釈としては本覚重視が本質的に重要であるので、女性原理重視をも胎藏界重視の内に読み込むことに私は躊躇を感じる。私が空海と比較したバルト神学にはどうみても地母神的女性原理の色彩はないし、ヴェーユは女性だが、いわゆる母性とは無縁のような人である。したがって、空海の哲学には仮に女性原理があるとしても、それは本質的なものではないと私はとらえている。本覚や普遍的かつ無条件の恩寵・慈悲は、母の子への無条件の慈愛によつて比喩できるとはいえず、母性社会的イデオロギーではなくて超越的・普遍的・絶対的な真理であり、そうではないと思う人は真の恩寵・慈悲が何であるのかを知らずに誤解しているのである。したがって、それと女性・母性原理とを混同することは許されない。

また、女性原理を読み込むとすれば、私は、地母神よりもむしろ日本における太陽神が天照大神という女神であったことに注意したいと思う。原始的な地母神信仰は女性の淫乱な性と生殖力を神秘視し、崇めるものであるのに対し、天照大神は暴力を嫌う慈悲深い処女神であり（吉田『日本神話の特色』、八頁以下、参照）、未開の前者ではなく文明化された後者が日本人の女性原理信仰の元型ではなかろうか。古代メソポタミア文明においても、地母神の祭儀が衰退し、地母神の性格の一部が金星女神イナンナへと高められ、移しかえられており（ホークス『古代文明史』、二四三、二四八頁、参照）、文明化の過程で女性原理は地母神を脱して洗練・理想化される傾向があるといえよう。また、空海が金星をめぐる体験をしていることは、金星が太陽に近いものであることから、天照大神やイナンナ女神を示唆していて興味深い。そして、女性原理の理想化という点で、仏教の影響を受けていた天照大神は極限にまで高められたものであり、聖母マリアとキリストとを一体と

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

したような側面があるかもしれない。たとえば、岩戸隠れは、死と復活とを比喩しているし、処女にして子を設ける点はマリアに似ている。

このように神話上の天照大神と歴史上のマリアやイエスを類比的に論ずることに抵抗を感じる西方キリスト教徒は多いだろう。西方キリスト教は、マリアやキリストを歴史上の實在の人物としてしまい、処女に子が生まれただとか、神を身籠もるのだからマリアは無原罪だとか、葡萄酒とパンがサクラメントにおいてキリストの血と肉そのものになるなどという奇妙な教義を展開し、不合理なるがゆえに我信ず、という種類の信仰を押し付けようとする。このような歪みは、本来、神話として解釈すべきことを歴史的事実として解釈してしまうことから生じており、それは神話的思考・神話的心性をなくしたことに由来する宗教の病理である。バルト神学はまさにその点について西方キリスト教を根底から批判し、創造、終末は直線の時間の上の歴史的出来事ではないし、アダム、キリスト、マリアは歴史的人物ではないと主張し、キリスト教における神話的思考の復興を説いたのであるが、西方キリスト教の人々はその点をまったく理解できないでいる。

26 ヴェーユ「ある修道者への手紙」、二二二頁。

27 同、二二八頁。

28 バルト、K「E・トゥルナイゼン夫妻宛、一九一七年九月二七日」、ブッシュ『カール・バルトの生涯』、一三七頁。

29 バルト、K & A・ハルナック、水垣訳「ハルナックとの往復書簡」、「カール・バルト著作集1」、新教

出版社、一九六八年、二二五頁。

30 バルト、K、井上訳『教会教義学 第四卷 和解論 III／1』、新教出版社、一九八四年、一六〇～五、一八三～二六頁、参照。

31 ヴェーユ「神を待ちのぞむ」、二四六～七頁。

32 湯浅『日本古代の精神世界』、二九九頁以下、参照。

33 中村『日本人の思维方法』、第二章は、日本人の思维の特色としてこのような現実肯定を挙げている。それは必ずしも誤りではないが、誤解された墮落形態と言うべきであろう。

34 ブッシュ『カール・バルトの生涯』、三〇五頁。

35 バルト『ローマ書講解』、二三三頁。

- 36 ヴェーユ、S、渡辺訳「重力と恩寵」、『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅲ』、春秋社、一九六八年、九九頁。
- 37 バルト『ローマ書講解』、一三三頁。
- 38 バウマー『近現代ヨーロッパの思想』、六二二頁。
- 39 バルト『ローマ書講解』、四〇頁。
- 40 平山朝治『ホモ・エコノミクスの解体』、啓明社、一九八四年、三八頁以下、参照。
- 41 湯浅『日本古代の精神世界』、三二二―二頁、参照。
- 42 同、三三二―四頁、参照。
- 43 同、三三三頁以下、参照。
- 44 渡辺『不動明王』、一三四、一四〇頁、参照。
- 45 湯浅泰雄『日本人の宗教意識』、名著刊行会、一九八一年、六四頁以下、参照。
- 46 湯浅『日本古代の精神世界』、三二六頁、参照。
- 47 もう一つ忘れてはならない要因がある。平安京に遷都して、中央貴族たちは本貫地から切り離された都市貴族に変化し、失われた自然との親密な結びつきを回復しようとして、自然の美を愛でるようになったことである。西欧の文明化においても、貴族の都市・宮廷への移住とともに、自然は「しだいに思慕の対象としての色合いを帯びるようになってくる」(エリアス『文明化の過程』、上、三九六頁)。ルソーの自然回帰志向も、このような宮廷貴族たちの自然への思慕に由来するものである(エリアス、N、波田他訳『宮廷社会』、法政大学出版局、一九八一年、第八章、参照)。次節でも述べるように、平安王朝文化と西欧近世宮廷文化との間には著しい類似が他にも多く見られる。キリスト教やローマ法の影響がなければ、両貴族文化の類似のゆえに日本と西欧は今よりもっと似た社会になっていたはずである。また、都市住民に自然愛好・自然回帰志向が強く見られるのは、現代でも変わらず、田舎の人ほど都市に憧れ、生活上のための自然破壊を何とも思っていない傾向が強い。人は一般に、失ってはじめてそのもの(者ないし物)の価値に気が付くということの一例であろう。われわれは一般に未開人・原始人は自然を大切にしていたと考えがちであるが、おそらくそれは誤りである。近現代に残存していた未開人は、文明人に追い詰められてとりわけ自然条件の厳しいところに孤立して住むようになり、生き残るために自然との共存の様々な工夫を蓄積することを強制されてきたのであって、文明社会が現われる以前の原始人は自然から搾取できる限り搾取するという、自然破壊の限りを尽くしていたよ

8 怨しの契機を孕む怨霊思想

一、物のあはれの起源

前節では、哲学的・宗教的な世界観を中心に、平安前期に確立した日本における正統的な思想

うである（ノース『文明史の経済学』、一一五頁以下、参照⁴⁹）。したがって、未開人を理想化するのも、文明人の自然愛好・自然回帰志向が生み出した幻想にすぎないと考えざるべきであろう。しかし、現代の産業化した文明社会は、孤立して自然と共存することを強いられた未開人と同じ状況に地球規模で陥りつつある。宇宙船地球号というキャッチフレーズはそのことを良く表わしている。同様の状態は、鎖国日本の寛文以後にも見られた。したがって、このような状況に陥った社会が歩むべき道のヒントを、近現代の未開社会や江戸時代の日本社会が与えてくれることは確かである。しかし、あくまでヒントにすぎないのであって、未開人や江戸時代と同じ生活様式を現代の膨大な人口の人々が行えば、大多数の人が淘汰されるような危機が訪れ、生き残りをかけた大戦争が勃発して、人類は滅亡の淵に立たされることになる。したがって、人間は、自然の制約を思い知らされない限り自然から搾取できるだけしようとする、悪しき性向を原始以来一貫して持ってきたことを弁えて、未開人や過去を美化するという幻想に陥らないことが、道を誤らないためには不可欠なことである。安易な自然・未開・過去回帰の試みこそ、自然を限りなく破壊し、人類を滅ぼすという最大の悪を生み出すことになる。このことは、社会主義の理想が酷い社会を生み出したのと同じようなことである。

48 阿部謹也『甦える中世ヨーロッパ』、日本エディタースクール出版部、一九八四年、同著『西洋中世の罪と罰』、参照⁵⁰。

49 この墮落の前兆は、商工業が著しく発展する十三世紀後半以降に早くも現われている（本書、十四節、参照⁵¹）。

の特徴を見てきた。本節ではより日常生活に密着した領域における、「日本らしい」知性や倫理や感性のあり方もこの平安前期に形成され、しかも、それらが大乘仏教の高度な哲学を踏まえた、普遍的なものであることを明らかにしてみたい。

日本人の伝統的な知性Ⅱ感性Ⅱ倫理を最も鋭く指摘したものは、言うまでもなく本居宣長の「物のあはれ」論であろう。「『物のあはれ』とは、(1)物や事の心をわきまえ知る、(2)わきまえ知って、それぞれの物やことに応じて感ずる、という二つの心的作用から成立している」ものであり、「簡単にいえば、知と情とが一つになった心のはたらきであり、感動に裏づけられた知的作用である(一)。」

宣長は物のあはれを日本人の神話時代からの不変の心性と考え、儒教や仏教などの外来の教えによって不純化される以前の、日本人の心性を明らかにする学問として国学を大成した。しかし、「宣長が真淵のすすめに従って古代研究に従事しながら、万葉をとらず、古今、新古今に従ったのは、彼に王朝文化を日本文化の規準とする価値観があつたからだと思われる(二)」。すなわち、物のあはれは、万葉にはみられない平安王朝文化の所産である(三)。

物のあはれを感ずる人は、思ったことを必ずしもそのまま表現せず、相手を傷付けぬように十分配慮した言語表現を行なう。万葉時代までは思ったこと(歓喜など)が、ほぼ正直に言葉になつてゆくのに対して、人間関係に配慮することによって、屈折した言語表現を行なうというスタイルは、平安朝の貴族文化を土台として培養された(四)。それは、相手の期待にできるかぎり添い、添えない場合にはできるかぎり拒絶の態度を明示すまいとする優しい心配りや、心のままで

ない言葉を口にするという人間関係に敏感で角の立たない言語表現として、今日もなお京都人の中に最も典型的に生きており、そのような京都人の言語表現をまだるっこしいと感ずる関東人なども含めて、日本人の全体が、たとえば米国人と比べれば、平安朝以来の屈折した角の立たない言語表現を行なっているのである(5)。

このような雅な感性からすると、思ったことを素直に表現する米国人はまさに、鄙びた、野暮な、文明に未だ十分浴していない田舎人と映るだろう。これは、自己主張のできない日本人を集団主義的、共同体的、封建的、後進的などと考える欧米主義・近代主義的通念と正反対の評価であり、個人が共同体の中に埋没している状態から抜け出し、しだいに自立して行くことを歴史の進歩と見ることが、いかに日本社会の歩みを誤解してしまうかということを実に語っている。

前節でみたように、「日本らしい」自然観は仏教と都市貴族文化によって平安前期に確立しており、事物への共感を特色とする物のあはれは、この自然観を前提とし、主として王朝貴族たちによってそれが洗練されたものである。また、古来の神道には慈悲・愛の精神はなく、それらを日本にもたらしたのは仏教であり(6)、事物や他者への共感を伴う物のあはれは、宣長が考えたのとは逆に、仏教の慈悲を前提として成立したものである。

他者を傷つけぬよう配慮するという平安朝以来の日本人のあり方の形成において、仏教、とりわけ大乘仏教や密教が決定的な役割を果たしたであろうことは、日本と同じく大乘仏教や密教によって文明を形成し、貴族層が発達していたチベット人と日本人との間に著しい類似がみられることに示されている。中根千枝は次のように指摘している。「たとえばチベット語は日本語に似

て非常に敬語が多く、英語などではとても表現できない日本人の感情などは、チベット語でぴったり表現することができる。そしてそうした言語を話す人々の気持は日本人に非常によく似ている」「相手の意向期待に反したことをいうのは失礼であり、自分を常にへり下って扱うという社交儀礼のために、否定的なもののさえ肯定的表現を、必要以上にとるという習慣は、日本人、チベット人にとくに著しいものではなからうか（?）。」

このような、物のあはれを感じ、人間関係に敏感な、日本的知性Ⅱ倫理Ⅱ感性も、天皇を中心とする秩序や空海の哲学と同様、日本社会の文明化が完了した平安前期に起源を有し、それらこそ、平安前期における個性的な日本文明の誕生を何よりも雄弁に語っているのである。このことを確認した上で、次に、日本的知性Ⅱ倫理Ⅱ感性がいかにして形成されてきたかについて、具体的に考えてみることにしよう。

二、輪廻転生説が怨霊思想を紡ぎ出す

他者に配慮し、角がたためように自己主張を屈折させるべし、とする思想は、和を尊ぶ聖徳太子にまで遡りえるであろう。しかし、太子の思想は、山背大兄王や蘇我石川麻呂のように、他者の攻撃に対しても抵抗することなく死を選ぶような実践者を生み出したほどに徹底した面を持ち、そのままでは人々に深い感銘を与えこそすれ、人々に受容され、定着するものではなかった。

日本に仏教的倫理観を根づかせるにあたって、大きな役割を果たしたのは、民衆に仏教を弘めた行基とその集団であった。先に述べたように、行基らは、七二七（養老元年）に民衆に罪福を説

くことなどを禁制されており、この罪福とは、輪廻転生の教え、すなわち、罪を行うと苦を、善を行うと福を受けるという因果応報の教えであった（8）。

輪廻転生の教えとは、「人、世間の愛欲の中に在りて、独り生れ、独り死し、独り去り、独り来る」（大無量寿経三毒段）というように、個の孤独を強調する傾向が強く、また、個人の幸不幸の原因をすべてその個人の過去の行為によって説明するという、極めて個人主義的な道徳である。したがって、輪廻転生説そのものでは日本的倫理観とはならないはずである。そこで、輪廻転生説が日本人に対する説得力を増すように改造された結果として、日本的倫理観が生まれたのではないかという仮説をたてることができよう。このような観点から、行基集団の罪福説の具体的内容がいかなるものであったかについて考えてみよう。

仏教伝来以前には、日本人は死後の靈魂（「たま」と呼ばれた）がどうなるかについてつきつめて考えたことがなく、仏教の輪廻転生説を受容してはじめて、個人靈が死後も自己同一性を保ちつつ存続するという観念を持つようになったらしい（9）。しかも注目すべきことに、ある人に恨みを抱いて死んだ人が怨霊となつてその人にとりつき、苦しめるといういわゆる怨霊思想が、個人靈の観念の出現を論理的前提として生まれた（10）。

行基らの罪福の説が、大陸伝来の仏教の輪廻転生・因果応報説に忠実なものであったならば、護国仏教を奉ずる国家が禁制することはできないはずであろう。しかし、七二七（養老元）年の詔「方今、小僧行基、並びに弟子ら、街衢に零置りて妄りに罪福を説き、……。進みては釈教に違ひ、退きては法令を犯す」や、七二二（養老六）年の太政官の上奏「近ごろ左京の僧尼は浅識輕智

を以て罪福の因果を巧説し、戒律を練らずして都裏の衆庶を詐り誘く。内は聖教しやうきやうを黷けがし外は聖猷みづを虧かき……」の太字部分が示すように、行基らの罪福の説は、旧来の仏教の説から逸脱した内容のものであったことがうかがわれる。

怨霊が正史に最初に登場するのは、七四〇（天平十二）年に玄昉と吉備真備を除くことを上奏して九州で乱を起こして敗死した、藤原広嗣の霊が玄昉に崇つたと世人がうわさした七四〇年代であり、それ以前に怨霊観念は生れ、普及していたはずである。したがって、行基らが罪福の説を説いていた時期と怨霊観念が普及した時期とは一致する。

さらに興味深いことに、続日本紀天平二（七三〇）年九月庚辰の詔に、「安芸、周防国の人等妄に禍福を説いて、多く人衆を集め、死魂を妖祠して祈る所ありといふ。又京に近き左側の山原に多く人を聚集して、妖言、衆を惑はす。大きは則ち万人、少きは乃ち数千、此の如きの徒、深く憲法に違へり」とある。「妄に禍福を説」くとは行基らの罪福の説にはかならず、「京に近き左側の山原」の人々は明らかに行基らである。ここで注目すべきは、行基らの罪福の説を奉じた人々が「死魂を妖祠して祈る」とされていることである。これは、死者の怨霊を鎮めることを意味しているのではなからうか。

行基らが怨霊思想を作ったことを示唆する状況証拠としては、行基と土師氏との密接な関係を挙げることができる。行基の生家のある河内国大鳥郡蜂田郷家原村は、河内の土師氏の本拠地である百舌鳥のすぐ近くであり、七〇四（慶雲元）年に山林修行を終えた彼は、母の住むこの生家に帰り、翌年母と共に、現在の西の京の大和国菅原に移って大恵修院を建てたが、この菅原も土師

氏の一系統である菅原氏の本拠地であつた。このように、行基の信者の中核は土師氏であり(11)、その後の行基の本拠地も、この菅原の地や、平城京北方にある土師氏系の秋篠氏の本拠地、秋篠であつた(12)。

土師氏は、須恵器の制作や陵墓の造営に従事し、その土木技術が行基集団の大土木工事を支えていた(13)が、その他に、土師氏は遊部の系統の葬送・鎮魂儀礼にもかかわつていた(14)。「遊部とは要するに、天皇はじめ貴族の葬儀の際に、死者の靈魂が荒れて、凶事を起こしたり、癘(はげ)しい禍(わざ)わいを起こさぬように、刀を背に負ひて戈を手に持つ欄義(ぬぎ)という役……と余此(よ)しという靈魂に酒食を献ずる役で、これも刀を負うて奉仕する役とである(15)。」したがって、行基の周辺の土師氏は、死霊が荒ぶつて凶事や禍いを起こすという觀念を強く有していたのであり、その觀念に基いて輪廻轉生の個人道德を解釈することによつて、死霊が生前怨んでいた人に禍いをもたらすという怨霊思想が生まれたものではなからうか(16)。後述するように、怨霊はのちに、怨んでいた人ばかりか無差別に多数の人に自然災害や疫病をもたらす御霊へと發展する(17)が、これは、死霊の荒ぶりによる災厄という古来の觀念が再び高まつたことを表わしている。

仏教のもともとの個人道德は、死後、閻羅王(閻魔大王)による審判を経て、悪をなした人は地獄に墮ちるというように、明確な他界觀念を有するものであり、弘仁年間(八一〇―八二四年)に景戒によつて編集された日本国現報善惡靈異記(通称、日本靈異記)にも、しばしば閻羅王や地獄が登場している。しかし、日本古来の靈魂觀においては、個人靈の觀念が成立していないのと相即的に、他界の觀念もきわめて未発達であり(18)、死霊はやがて山、岩、雲、霧、樹木、海、鳥、野

原、川、谷などに鎮まり、個人としての性格を失って神々と一体化すると考えられていた(19)。このような古来の靈魂觀にとつて、死後地獄に墮ちるという觀念はなじみにくいものであり、死靈の荒ぶりの觀念との連続性の強い怨靈思想の方が説得力があつたろう。

また、定住と集村化が進んで村落共同体が形成される十一世紀後半より前の日本の稲作社会は、東南アジア諸社会と同様に、成員の範囲が明確に規定された集団を欠いた、二者関係の複雑なネットワークによつて構成されており、個人や集団ではなく、個人と個人との二者関係が社会組織の基底と觀念されていた(20)。したがつて、二者関係を重視していた当時の日本人にとつて、怨む／怨まれる、という二者関係を説く怨靈思想はなじみやすいものであつた。このように、怨靈思想は死靈や二者関係に関する古来の觀念との適合性が非常に高かつたので、急速に普及したのではなからうか。

輪廻転生の個人道德を怨靈觀念に基いて日本化した話は、日本靈異記下巻第二話「生物の命を殺して怨を結び、狐、狗と作りて互に相報ずる縁」に典型的なかたちでみられる。興福寺の永興禪師が村の病人のために呪文を唱えているうちに、病人に狐が憑いて次のように言つた。

病者託^くひて曰はく「我は是れ狐なり。無用^{いたづら}に伏^じさ不。禪師、強ふること莫かれ」といふ。問ふ「何の故にか」といふ。答ふらく「斯れ先に我を殺せり。我、彼の怨^そを報いむ。この人纔^{ヒタゲ}死なば、犬に生まれて我を殺さむ」といふ。

すなわち、一度人や生物を殺すと、お互いに輪廻転生を繰り返しながら報復の殺害をいつまでも続けるというのである。現世だけを考慮にいれるならば、ある人を殺しても報復するのはその縁者であるから、縁者を含めて皆殺しにすれば報復を受けるおそれもなくなる。多くの権力者はこのようにして自己の地位を保つために政敵とその縁者の大量殺戮を繰り返しがちであり、日本においても、大王権力の確立者である雄略天皇はライバルとなる人物をことごとく殺し、そのため武烈の死で皇統がとだえ、越前から継体天皇がかつぎ出されるに至るといふ惨劇が起きており（2）、推古朝や大化改新の改革政権も多くの犠牲の上に成立した。

そして、天武天皇以来天武系の天皇が続いたが、天智系の光仁天皇が即位すると、天武系の皇族を払拭するための強引な政策がとられた。光仁天皇の皇后となった井上内親王は聖武天皇の女であり、天皇は皇后との子、他戸親王を最初の皇太子としたが、藤原百川の密告により、皇后が天皇を呪詛したとして井上と他戸の母子は廢后、廢太子、皇籍剥奪の処分をうけ、天皇の同母姉である難波内親王の死がまた井上の呪詛によるものとされて母子は大和国宇智郡に幽閉され、二年後に、心中か暗殺としか考えられない異常な死に方をした。さらに、桓武天皇は、七八二（延暦元年、天武天皇の曾孫で聖武天皇の女の不破内親王を母とする氷上川継を謀反により伊豆国に、母の不破内親王も淡路国に配流し、天武直系の皇位継承資格者をすべて排除することに成功した（22）。

仏教の慈悲の観念や怨霊思想の倫理の流布とともに、世人はこのような残忍で手段を選ばぬ権力闘争に対して大いに批判的になったと思われる。また、八世紀後半という文明化の最終段階に

おける地方社会の中央政府への反発も、仏教、とりわけ怨霊思想という文明の最新の成果で中央権力を批判するという方向に向かつて、洗練されていったものと思われる。怨霊思想を武器とする中央権力批判は、事実、驚くべき力を發揮するものであった。

七八五（延暦四）年、桓武天皇は、おそらく、同父同母弟の早良親王に代えて自分の子（のちの平城天皇）に皇位を継がせようと企て、長岡遷都を推進した藤原種継の暗殺に関与したとして、皇太子の早良親王を乙訓寺に幽閉し、ついで淡路島に流したが、無実の罪に憤激した親王は幽閉された日から飲食を断ち、船中で没した。その後、桓武天皇の身辺では、夫人の旅子（藤原百川女）が三十歳で没し、母の高野新笠、皇后乙牟漏（藤原良継女）まで没し、皇太子の安殿親王が風病という不可解な病（精神病らしい）にかかり、陰陽師の占いに早良親王の祟りが原因であると出たため、驚いた天皇はただちに使者を淡路に派遣して、早良親王の霊をなぐさめ、墓を整備し、さらに崇道天皇という尊号を贈ったりするが、天皇は死ぬまで早良親王の怨霊に苦しめられた（23）。

早良親王が無実であり、桓武天皇の陰謀に憤死したとすると、親王の祟りという占いの指摘に対する天皇の反応はよく理解できる。怨霊思想は、桓武天皇に、早良親王への無慈悲な仕打ちに対する罪の意識を生じさせたことになろう。罪の意識は普通、行為の善悪の判断を下す閻魔大王や神という超越的審判者や、審判者が内面化された良心によって生み出されると考えられているが、怨霊思想は、そのような超越的審判者を欠いたまま、ある種の個人倫理、罪の意識、良心の呵責を人々に植え付けるものであるといえよう。超越的審判者をかならずしも必要としないよう

な、怨霊思想によるこの独特の倫理化こそ、「日本らしさ」が何であるかという謎を解く鍵の一つなのである。

早良親王の怨霊以降、宮廷は権力闘争とともに怨霊を増やし、怨霊の跳梁する時代となり、八一〇（弘仁）年、葉子の変の際の藤原仲成の処刑以後、保元の乱までの約三五〇年間、都では死刑執行がただの一度も行われなくなり、政争の敗者は出家して破綻をつくろうという文化が定着した（24）。そして、人に怨まれると、怨んだ人が死ぬ前に生霊いきりょうとなって怨めしい人を苦しめるほどに、怨霊（以後、死霊、生霊ともに怨霊と呼ぶことにする）に対する感受性が高められていった。

このことを、「豪放らいくで、無頓着といつていいほど細かいことにとらわれない性格の人物（25）」である藤原道長についてみてみよう。そのような性格の最高権力者は、他の社会に生きていたならば、神をも恐れず（26）、政敵を虫けらのように抹殺してはばからないに違いなく、そのような人物をどこまで倫理化できているかに、怨霊思想の教化力が端的にあらわれていると思われるのである。

九九六（長徳）二年、道長のライバルである藤原隆家は、好色家の花山法皇が自分の女おんなのところに通ってきたのに対して、威嚇するつもりで従者に矢を放たせたところ、矢は法皇の袖をつらぬき、伴の童子二人を射殺してしまった。また、隆家の兄で、道長の最大のライバルである伊周が、臣下の行えない大元帥法を修するという事件ももちあがった。伊周・隆家兄弟そろっての天皇・上皇に対する不敬に対し、道長は伊周を太宰権帥、隆家を出雲権守に左遷するという寛大な処置をとったにもかかわらず、二人が生霊となって、道長の姉である東三条院詮子の健康を害してい

るのではないかと恐れ、翌年には一条天皇とはかつて平癒のために大赦令を出して二人の帰京をゆるし、隆家には一年あまりのちに兵部卿の地位が与えられ、一〇〇五（寛弘二年）には道長が最も警戒していたライバルの伊周も大臣の下、大納言の上の席次で昇殿をゆるされ、みごとに復活した（27）。そして、彼自身も病になると、権力をめぐって多少とも圧迫した天皇・皇族・貴族たちの怨霊のせいと思っていた。

このように、道長ですら、政争において政敵をできるだけ傷つけぬように細心の注意を払い、それでもなお、権力を維持するために圧迫した人々の怨霊に苦しまなければならなかったのである。怨霊思想の教化力の驚くべき強さがここにもあらわれているといえよう。

王朝人の中でなにかくのごとく怨霊に対する感性が強化されたのかについて考えてみよう。「官位がこの時代においてもつとも望まらるべきものであった（28）」ことがその重要な要因であろう。律令的官位は、官人たちをきわめて細かい尺度で上下にランク付けし、官人たちは、互いの官位昇進を見比べては、ちよつとしたことで他人に嫉妬を感じたのである。藤原朝成は官位昇進に執着して生霊と化したと伝えられている。それが、多数の怨霊が生まれる温床であり、また、家格秩序の形成と固定化によって家柄という要因を導入し、嫉妬の原因を減らすことを通して官人秩序を安定化しようとする努力がなされた原因でもあったものと思われる。

ところで、律令的官位のごとき上下尺度によるランク付けと、オヤコ観念によるタテの結合とは、全く異質のものであることに注意しなければならない。ランクの上位の者と下位の者との間には必ずしもオヤコ関係はない。また、ここで問題となる嫉妬は、本来対等である者同志が上下

のランク付けをめぐるって感ずるものであり、コがオヤに嫉妬することは正常なオヤコ関係の下ではありえない。すなわち、上下尺度によるランク付けから生ずるような嫉妬の多さは、日本社会において、オヤコ観念による人々のタテの連結によつては統制しきれない、本来対等である者同士の関係がいかに広範囲にわたつて存在し、またそれが重要な意味を有しているかを、如実に物語っている。

そこでは、仏教の「一切衆生悉有仏性」という平等主義が重要な役割を果たしているものと思われる。すなわち、本来平等な人々が上下にランク付けされるという、嫉妬の前提となる観念が広範囲に成立する際に、仏教の平等思想と律令制の官位という日本文明化の主役の二つが、共にきわめて重要な役割を果たし、王朝文化における怨霊思想の洗練を制度的に支えているのである。

このようにして、王朝政治のなかで洗練されていった怨霊思想は、政争の勝利者に対して「強く自己を反省することを要求」し、「彼らの対立者の立場を包摂すべきことを要求する(29)」という機能を果たした。「我必ず聖に非ず、彼必ず愚に非ず、共に是凡夫ならくのみ」(憲法第十條)という聖徳太子の思想が、政敵を愚や悪として絶対的に排除することを許さない怨霊思想においても生きていると言えよう(30)。また、太子や天照大神の非暴力の理念も、暴力をふるって相手の怨みを買うようなことを相互に抑制する、という形で定着したと言えよう。

事物や他者に対して鋭敏に共感するという、日本人の物のあはれの知性Ⅱ感性Ⅱ倫理は、このような王朝社会の怨霊思想を基盤として形成されたのである。しかも、この怨霊思想は、王朝貴族社会という閉じた狭い世界の内側だけで通用する高級文化として形成されたのではなく、行基

集団に起源を有し、中央政府の権力者を批判するという機能をもつものとしてまず民間に普及し、地方社会の中央政府に対する反発という政治的緊張のもとで、反政府的世論のエネルギ―を吸収し、ついに桓武天皇の改心を引き起こすというふうにして中央の上流社会に受容されたものであるから、全国民的・全社会的な基盤を有するものであったと言えよう。権力者の近親の悲劇的ヒーローに同情するという、おそらくヤマトタケルを初例とし義経を典型とする日本人の判官贔屓と、怨霊思想による権力者批判とは通底しあうものであろう。

因果応報の個人倫理として出発した怨霊は、理論的には、怨む対象となる相手のみに祟るもので、祟りを恐れて人に怨まれないように自己の行為を抑制するような動機付けを与えるものであったが、それがもともと死霊の荒ぶりによる一般的災厄という、古来の観念と、因果応報説との習合として成立したものであるから、一般的災厄が怨霊の祟りと考えられる素地はあった。そして、貞観のころから、自然災害や疫病を引き起こして人々を苦しめる御霊の出現が正史に記録されるようになり、早良親王（崇道天皇）なども御霊化する（31）。

このように、怨霊は、中央政府に対する地方社会の反発を表わす山河の荒ぶる神々の怒り、苦しみを吸収しつつ、地方社会の枠を超えた普遍性を持つ荒ぶる神・苦しむ神たる御霊となったのである（32）。そして、在地首長制の解体とともに、神宮寺建立を契機に苦しむ神を祭るようになった古くからの神社をはじめ、崇道天皇や、怨霊思想の母体であった土師氏系の菅原氏出身の最大の人物である菅原道真等の、新しい御霊を祭った天王社・天神社などにおいても、在地首長制に代わる新しい地域的結合のよりどころとして、「郷ノ御霊会」がさかんに行われるようになって

た(33)。さらに、平安京の都市としての発展と共に、御霊は都市神ともなり、御霊が結合の核となつて京の都市市民の横の連帯が育まれてゆき(34)、牛頭天王を御霊とする祇園御霊会へと発展する。

崇道天皇や菅原道真の御霊の性格は、貴人が流罪・左遷によつて都を追放されて地方に流され、その途中か配流所で死に、霊が都に戻りつつ災厄をなす(35)というように、都と地方とを結び、都市と農村を共にまきこむものであった。地方に発生して都にもたらされる伝染病と、「東風吹かば にほひおこせよ 梅の花 あるじなしとて 春な忘れそ」という道真の歌に現れているような、流されたまま死んだ貴人の都への強烈な思いは、都に戻りたいという悔い、現世への異常な執着を残したまま死んだ貴人の御霊に対する人々の恐怖をますます高めたであろう。

そして、都鄙を問わず民間で盛んになった御霊会を基盤として、八六三(貞観五年五月二十日、禁苑であつた神泉苑の四つの門が幼帝清和天皇の宣旨によつて開かれ、庶民にも開放して御霊会が行われた。そこで、早良親王(崇道天皇)、謀反のかどで親王号を削られ、川原寺で服毒死した伊予親王とその母藤原吉子、平城上皇の使者として平城遷都の勅を伝えるために上京したところを射殺された藤原仲成、承和の変の際に謀反のかどで伊豆配流の途中憤死した橘逸勢や、伊豆に流された文屋宮田麻呂の、六人の御霊のために六つの霊座を設けて花果をそなえ、金光明経と般若心経を講じ、雅楽寮の伶人が楽を奏し、天皇に近侍する児童や良家の稚児が舞い、大唐・高麗の舞や雑伎・散楽まで演じられた(36)。

神泉苑の御霊会は、このように、文明化に対する地方社会を中心とする反発を仏教が吸収して

普遍化したものが、政治権力によっても承認されたということの意味しており、文明化とそれに対する反発とがここに融合して、極めて安定度の高い体制が整ったことを表わしている。禁苑が庶民にも開放されたことは、この体制の開放性ないし民主性を示唆していると言えよう。同様の文明化に対する反発を組み込んだ安定的体制としては、名譽革命後のイギリス立憲主義を挙げることが出来る。神泉苑御霊会はイギリスの名譽革命と類比されるべき、画期的出来事なのである。

三、魔女狩・妖術・憑きものとの違い

このように、怨霊・御霊信仰は、都鄙、朝野を一体とし、非業の死をとげた者を罪の有無を問わずに思いやるという、優しい心遣いを特色とする日本人の国民性を生み育てる際に、重要な役割を果たした。罰と救いとを二元論的に切断する宗教においては、罪の有無を問わずに思いやることは、倫理性を欠いたもので、それ自体重い罪であるときみなされるであろう。けれども、罰も救いのための方便であるならば、罪の有無を問わずに全ての人を思いやるのが神仏の愛や慈悲であるのだから、人間もそうするよう勧められて当然であろう。したがって、怨霊・御霊思想による倫理的動機付けは、絶対者の無条件の愛や慈悲を重視するような超越観とよく調和するものであると言えよう。

それに対して、罰と救いとを二元論的に対立させ、超越的な審判者を仮定するような宗教から生まれる倫理性は、罰に値する人間に対する同情を抑圧しがちであり、また、死者の霊が荒ぶるという、未開社会では一般にみられる考え方を否定する。なぜなら、死者の霊は超越的審判者の

判決に従順に従わなければならず、荒ぶるような余地があることは、超越的審判者の絶対的權威と両立しがいからである。

日本でも、とりわけ中世になると、地獄が強く信じられたが、地獄におちた人を救う地藏菩薩に対する信仰もさかんになり、超越的審判者としての閻魔大王が、実は地獄で人を救う地藏菩薩であるとする説が信じられた。このことも、罰は救いのための方便であることを、地獄の觀念に即して説いたものであると言うことができる。このように、日本においては、閻魔大王という死者の審判者もかなり広く信じられるようになるのだが、一神教における神のごとく、永遠の滅びを一部の人々に宣告するような、極めて厳しい審判者にとらえられることはなかった。

また、日本人は死者の成仏を願うが、これも、死霊が荒ぶることを恐れ、鎮まることを願う古来の考え方を仏教の文脈で表現したものである。この世に執着を残して成仏できず、「恨めしや」と現われる幽霊を恐れ、成仏を願うという死者に対する平均的日本人の態度は、死霊に対する未開人の恐れとの連続性を強く残している。そのような考え方と死者は審判を受けて地獄ないし極楽に生まれ変わるという思想とは、文字通り (literal) に解釈して論理的に考えれば両立できない、相互に矛盾するものだが、そのようなものが並存していることも、神話的思考の特色を保存したもののといえよう。

それに対して、欧米人は、西欧中世においてはやはり死霊が荒ぶるような世界に生きていたのだが、キリスト教が基層社会に浸透する際に、そのような土着の宗教的感性が徹底的に弾圧され、超越的審判者に対する恐怖心が植え付けられた⁽³⁷⁾。このようなことが生じた根本的原因是、こ

れまでしばしば指摘した、極限まで高められた二元論的切断の思想を育んだような、西方教会の異常な劣等感と自己保存志向である。このような性向のゆえに、農業生産力の向上や商工業の発達を背景に西欧社会が実力をつけると、外に對しては十字軍を組織して拡大しはじめ、内には對しては異教的な土着の民俗を徹底的に弾圧しようとした。このいずれにおいても、世俗権力の暴力装置が宗教的目的のために動員されており、そこに、国家と仏教のゆるやかな二元性に基づく両者の分業を特色とした日本の文明化と対照的な、西欧の文明化の特色を見出だすことができる。西欧中世においても、カトリック教会という聖権と各国の王の俗権の二元性が従来強調されてきたが、二元性のなかみが日本とは大いに異なる。すなわち西欧においては、国家は教会に從属する救済機関とされ、罪の告白の強制、異端審問、魔女狩などを通して国家権力の暴力装置に依存しつつキリスト教は基層の民俗的信仰を徹底的に弾圧しながら浸透していったのである(38)。国家と仏教の分業によって、日本の文明化は、おそらく最小規模の国家的暴力で効率的になされ、文明化の結果、国家の暴力性はさらに弱められたのに対して、西欧の文明化は「ひとつの宗教による政治体制がこれほど一人一人の個人の日常生活の細部にまで介入した事例は、他にはみられないのではないだろうか(39)」とされるほどの、最大の国家的暴力を伴うものであり、魔女狩や異端審問の嵐が吹き荒れた。

魔女は妖術を使う存在であり、基層の民俗的信仰を反映したものであったが、そのような魔女を迷信として否定するのではなく、悪魔に仕える存在とみなして全滅させようとしたのが魔女狩である。現代の科学主義的観点からすると、魔女狩自体が迷信の所産のように見えるが、しかし、

当時の人々にそれは迷信だと啓蒙しても誰も相手にしなかっただろう。したがって、妖術のような民俗を否定する方法としては、魔女狩が最も現実的なものであったと言えよう。

魔女狩は、文明化の進展に伴う基層社会の動揺や、人心の不安を背景として行われたものであり、日本の怨霊・御霊信仰の発生とその点で共通している。そこで、魔女が行うような妖術や、他社会にも見られるような霊の憑依（近世日本の農村で見られた「憑きもの」）との比較を通じて、怨霊・御霊思想の特色を探ってみることにしたい。まず、妖術や憑きものに関する社会人類学的な説明をまとめておこう。

- (1) 憑きものや妖術は、「長期にわたって交誼と互助が要請されるような」人間関係、すなわち「パーソナルな人間関係によって織りなされているような村落的な社会に結びついている。」
- (2) 親方・子方や同族などのタテの関係が強く、それに基づいて社会的統制が行われている村落には憑きものは少なく、同族原理のほかにも、親類、組、講、若者組などの機能も強いなど「複数の関係原理が錯綜していて、対人関係の役割の期待にズレや葛藤が生まれやすく、人間関係、社会関係、役割内容に曖昧性も強い」ような日本の村落では必ず憑きもの現象が発達する。
- (3) 憑きもの（妖術）現象は、他人に憑かれない（妖術をかけられない）ためには他人に妬まれないようにふるまわねばならず、他人を妬まないよう、他人に強欲と思われぬようにしなければならぬという道德教化機能によって、構造化されていないフォーマルな統制のない領域において、近隣間の互助・協力を円滑に行うように人々の行動をコントロールする機能を有す

る。

(4) 他人に比べて著しく成功した者は他人から妬まれるが、そのさい、成功者が他人の妖術にかかったり生霊などに憑かれる場合の他に、彼の成功した理由を彼の妖術や彼の憑きもの持ちとしての特殊な能力に求める場合もあり、日本の「憑きもの筋」(代々憑きものを持つているイエ)も、江戸中期以降、貨幣経済の流れに乗って商売や金貸で成功した新来者に対する土着農の反感がもとになり、新来者の成功を彼のイエにいるキツネやオサキのせいであると解釈することによって発生した。

(5) 家族や親戚など、遠慮なく言いたいことが自由に言えるような極めて親密な間柄においては、憑く、憑かれるという関係は生じない(40)。

以上の妖術や憑きものと、王朝時代の怨霊とを比べてみよう。

王朝社会では兄弟の間ですら憑く、憑かれるの關係が生じ、(5)が成立しないが、それは、官位昇進競争や権力闘争が近親間で行われるという、政治性の高い社会の特殊性のゆえであろう。

(4)については、藤原道長を全盛期とする摂関家の繁栄を目にし、その祖の師輔自身は摂関にならなかつたのにその子孫が並びなく繁栄したのを不思議とした人々が、その奇跡の原因を、師輔の猛霊が実兄の実頼の子孫である小野宮流の人々にとりつき、災いをなしたからだと考えた(41)。実に、日本最初のイエである摂関家(42)は、日本最初の憑きもの筋でもあった。

(2)(3)が怨霊現象にもみられることは言うまでもなからう。とりわけ、日本の怨霊や憑きものは、

有賀が典型としたような、タテないしオヤコ関係による整然とした社会統制が行われているところには現れず、社会関係が錯綜したところで発達するということは、社会関係の錯綜においても日本社会の特質を見出だそうとする本書一節でのわれわれの議論にとって、怨霊や憑きものが非常に重要なものであることを示唆している。

ところで、(5)にかかわる論点、すなわち、遠慮なく言いたいことが言えるほどには親密でない間柄における倫理的規範という憑きものの性格は、近世における「義理」規範と根を同じくするものである。義理を描いた近世の物語としてはごく初期のものである、仮名草子『七人比丘尼』には次のような話がある。

都の歌人帥の顕忠に深く契りを籠めていた東の洞院の遊女白菊は、男が田舎に下っていた留守に、美濃の守護代の子息土岐の金吾に懸想されて、その国へと伴われた。顕忠は四十余りの年輩、金吾は二十余りの若者だった。その後、上洛した顕忠は、白菊の侍女に勧められて、彼女に逢えぬことの悲しみを、「東路のみのなる花に契るとも馴れし老木の陰な忘れそ」という歌に託して書き送った。しかるに、その手紙を読んだ金吾は、自分の恋を思い切り、「行きて見よ都の花の散らぬ間に東の春はともかくにも」と詠じて、女を顕忠の許へと帰してやるのである。ところが、一方、そのような金吾の深い志を知った顕忠は、「世の中の義理を重んじ」て白菊と逢うことを避けたまま、ますます募る思いに責められて焦れ死こがをしてしまい、女もその跡を追って出家する。後日、白菊からその話を聞かされた老尼は、顕忠の「人を恥ぢ義理を

思ひ給ふ事」を始めとして、彼ら三人三様の殊勝さを誉め称えた(43)。

そして、原道生は、この物語を次のように評している。「そこに描き出されている、緊張を孕んだ人間関係の中にあつて、相手の心情・思惑を過剰なまでに忖度し、それをいささかたりとも傷つけることのないようにとの配慮のもとに、自分の本心・利益等々を徹底的に犠牲にして相手に尽くし通そうとするという主人公のけなげな振舞いは、近世の人々にとつての好ましい『義理』の姿の一つとして、その後の小説・演劇の中に好んで取り上げられてゆくところとなっているのである(44)。」

この物語において、顕忠と金吾は、白菊を介して間接的に関係するのみの赤の他人であり、しかも白菊をめぐって利害が全面的に対立するような間柄である。(1)「長期にわたって交誼と互助が要請されるような」「パーソナルな人間関係」は両者の間には成立しておらず、それにもかかわらず、お互いに義理を重んじているのである。平安朝の怨霊・御霊思想も、仏教という普遍宗教に基く、閉鎖的な共同体的対面関係を越えた文明社会のための倫理として形成されたものであり、近世の義理にその普遍性も引き継がれている。

したがって、物のあはれ、怨霊・御霊への恐れ、義理という、日本の知性Ⅱ倫理Ⅱ感性は、閉鎖的共同体の内部でのみ通用するような、(1)を打破した普遍性を有するものであり、共同体内の限定された人間関係や、自己が長期にわたって帰属する集団や社会関係の内部を超えて適用されるものである点に、著しい特色を見出させるのである。

とはいえ、怨霊・御霊信仰は、妖術や憑きものとの類似性が著しい。これは、死霊の荒ぶりと輪廻転生との習合によって生まれたことと密接に関係しており、妖術や憑きものといった民俗を否定しなくても普遍的倫理が形成され得ることを例証している。欧米的常識によれば、妖術や憑きものや死霊の荒ぶりといった、民俗的・異教的なものを否定することなしには普遍的倫理は成立し得ないのだが、それは、自ら「普遍」的であることを主張していたカトリックが、基層社会に浸透する際にそれらを容赦なく抑圧したという、欧米社会の経験を正当化する西方キリスト教的普遍主義の偏見に由来するものである。そのような普遍主義的倫理が、本当の普遍性を備えていないことは明らかである。

今後の世界にも通用するような普遍的倫理は、あらゆる社会がかつて一度は経験したような未開時代に由来する民俗的倫理に着目し、欧米社会を含めてどのような民族にもみられるその層から、現代に通用する普遍的なものを見出し、活性化してゆくことによつてのみ、形成され得るのではなからうか。その際には、民俗的なものを仏教との習合によつて普遍化した日本の経験は、貴重な事例となりうるであらう。

四、無意識の発見

ここで、怨霊現象が王朝時代にどのような哲学的解釈をうけていたかについて考えることによつて、その普遍性についてさらに究明してみよう。

怨みを抱いた相手にとりつく死霊や生霊は「もののけ」と呼ばれていた。「もののけ」とは

「物の氣」であり、榮華物語のたまのむらぎくの巻に「かしこき仏のけ」、同わかみずの巻に「つちのけ」とあるように、仏も土も、あらゆる精神的・物質的存在は氣を出して人と交渉するのであった(45)。本居宣長の「物のあはれ」とは、この、あらゆる存在物が出す氣をわきまえ知り、感ずる、ということにはかならないのである(46)。

このような、日本人の「氣」の概念について、精神病理学者・精神科医の木村敏は次のように述べている。「氣がある、氣の多い、氣が利く、氣落ち、氣おくれ、氣軽な、氣が重い、氣が沈む、氣が張る、氣がふさぐ、氣が強い、氣が弱い、氣が長い、氣が短い、氣楽、氣苦労、氣ざわり、氣の毒、氣構え、氣疲れ、氣をつかう、氣がつく、氣になる、氣がかり、氣がね、氣乗り、氣味悪い、氣がする、氣がない、氣がすむ、氣が向く、氣がもめる、氣に入る、氣にかける、氣にさわる、氣にする、氣をくばる、氣を持たせる、氣をまわす、氣をつける、氣に病む、等々」という日本語の「氣」を用いた表現は、「心の微妙な動きを表現しようと」するものであり、「氣」というものは元来『理性・感情・意識・意志・良心』などの教壇心理学的な諸概念を『一くるめに』したものとしては理解できないもの、むしろ知情意の種々相が全てそこから出てくる源泉として、知情意の具体的諸相を超え出たもの」であり、「これらの言葉に表現される『氣』は大部分自分以外の相手との関連において見られており、さらにその多くは、自分自身の『気分』が、相手側の事情のみによって動かされている様子を示している。……つまり、氣は一応は自分のものとして言われていながら、自分の自由にならぬもの、周囲の情勢次第でいろいろに変化するもの、その意味で『人と人との間』にあるものといえる(47)」。そして、そこにおける

「自己意識と世間的配慮の未分化」は、「道德律の窮極的主体が神ではなく、人と人との間に置かれてゐる（48）」ことを意味すると論じている。

もののけは、AがBを怨むことによつてBに憑くものであるから、Bにとり憑いて苦しめてやろうというAの意志に従属しているように思われるかもしれないが、必ずしもそうではない。源氏物語の六条御息所の生霊についてみてみよう。葵上がお産で苦しみだして、もののけが出没して葵上にうわごとをいわせるが、験者たちはなかなかもののけの正体をつきとめられず、女房たちが源氏に愛されている御息所と紫上の生霊ではないかといった噂話をするが、占いをしてよくわからない。「ことの成り行きを風聞した当の御息所は、急に気分がすぐれないようになり、所替え（転地）をして、葵上の快癒のための御修法をさせた。そこへ源氏もかけつけて、鬱屈している御息所を見舞う。そのあとで、かの女は反省する。源氏の君や葵上のことを思うと、いつの間にか自分の魂があくがれ出ていくような気がする。夢の中で、あの人に挑みかかつて自分をみるゝことがたびたびあった。死んだ自分の怨霊としてならまだしも、こともあるうに生きている自分の霊が……（49）」

このように、怨霊は、怨むまいとする自分の意志に反して、もののけとして働くものであり、この点に、「自分の自由にならぬもの、周囲の情勢次第でいろいろに変化するもの、その意味で『人と人との間』にあるもの」という気の性質を典型的に表わしている。

これに対して、妖術は、怨んだり悪意を抱く対象を呪詛するという意図的行為であり、無意識的な怨念や悪意を問題にするものではない。西欧の魔女狩においても、悪魔との契約という意図

的行為によつて人は魔女になると観念されており、過酷な拷問によつて悪魔と契約したという虚偽の告白をした人達の多くは、自分が本当は魔女ではなく、他者を妖術によつて害したことなどないといふ内心では確信していた(50)。このように、妖術や魔女の思想は怨霊思想と異なつて無意識のレベルにまで自己反省を深める契機がなく、逆に、呪詛の行為や悪魔との契約を行つていないというだけで自己を正当化するように機能するのである。

かくして、欧米人はフロイトが無意識を指摘するまで、自分の意志のままにならぬ自分の心の動きにあまり気付かなかつた。それに対して、大乘仏教の唯識哲学は、人間の無意識に関する深い省察を行つてゐる。そして、奈良時代には、唯識哲学に基づく法相宗が民間仏教の志向を強めて活発に活動しており(51)、行基をはじめとする民間布教者や道鏡をはじめとする看病禪師たちは、深層心理・無意識の分析に長けていたはずである。怨霊・もののけにかかわつた宗教家たちは、唯識哲学的な深層心理分析によつて、諸個人の個人的意志のままにならぬ「氣」を、日本人の生活に深く根付かせたものと思われる(52)。

彼らの活動の前提となり、またそれを方向付けたのは、それまでの基層社会にみられた、東南アジア的なネットワーク原理であろう。しかし、それは、タテの二者関係に基づくものであり、大乘仏教の普遍的平等主義はそれを大きく変質させ、その結果、平等・対等な普遍的二者関係を前提とする倫理が生まれたと言えよう。それが、怨霊思想や近世の義理規範である。

しかし、今日に至るまで、無意識に鈍感な多くの欧米主義者・近代主義者は、このような「人と人との間」に基礎を置く日本人の倫理観は、他人、世間の評価を気にするものにすぎず、神と

絶対的・普遍的道德律とに基礎づけられるに至っていない、極めてプリミティブなものであると考えている。たとえば、アダム・スミスの『道徳感情論』によれば、人は共同生活をする他の人々の是認や尊敬を得たいという自然的な感性に端を発して、他者に奉仕し、道徳慣習に従うことを身につけてゆくが、やがて、自分自身の内面に、自分の行為をたえず観察し、それが正しければ賞賛し、誤っていれば非難するような観察者が育まれてゆき、この内面に住む観察者こそ良心の声を発し、人々に、他者の評判というしばしば誤りやすいものに代えて、一貫した絶対的な道德律に服することを命ずるところの神の代理人であると論じている(53)。

このスミスの議論に従えば、日本人の内面には未だ良心を発する神の代理人が育まれておらず、日本人はもっぱら、共同生活を送る他者との関係を顧慮するだけの、きわめてプリミティブな道德心しかもっていないということになろう。実は、日本にも閻魔大王や地獄の観念がかなり普及しているのだ、日本人の内面にも審判者の代理人がいないわけではないのだが、閻魔大王が実は地獄で人を救い、代わりに罰を受けてくれる地藏と同じだとされているように、一神教の神とは対照的な、慈悲深い審判者であり、罰は救いのための方便となっており、一部の人を永遠の滅びへと定めるような最後の審判がないなど、審判の性格が異なっていると考えた方がよいだろう。したがって、欧米的基準からすると、審判者の代理人が不在であると見られてしまうということは、逆に、欧米的な審判者が他に例がないほど異常に厳しいものであることを浮かび上がらせている、と考えたほうがフェアであろう。

ともあれ、閻魔大王がいなくとも、怨霊・もののけ・義理という、人と人との関係に基く倫理

が機能し得ることも確かである。したがって、それらに基く「人と人との間」の道德が、果たしてプリミティヴなものと言ひ得るかどうかについて検討してみよう。

先に見たように、怨霊・もののけ・義理に基く倫理は、(1)が成立しない狭い共同体を超えた場で適用されるような普遍性を持つものであるから、プリミティヴな狭い社会の道德ではない。かくして、「気」や「人と人との間」、人とあらゆる存在との関係についての普遍性のある高度な哲学が、それらの背後に存在することが予想されるのである。

すでに、唯識哲学の深層心理分析との関連について述べたが、唯識哲学が前提としている、中観派の「空」の思想がここでは重要である。すなわち、空の思想が「気」や「人と人との間」を、哲学的に基礎付けていると考えられるのである。

空の思想とは、あらゆる存在には実体（自性）はなく、それらは他の存在との関係において存在しているにすぎない（相依性）というものである。すなわち、自己にも他者にも、欧米的自我のごとき通時的自己同一性を持った不変の実体などなく、相互に関係することにおいて自己や他者として存在しているにすぎず、自己や他者は「人と人との間」を根源として存在しているということになる。

ヴェーユも、大乘仏教の空の思想と実質的に同じことを述べている。「われわれは自分たちの内部にも周囲にもさまざまな関係しかもっていない。」このような「関係とは、われわれの闇のなかで垣間みられた神的な仲介なのであり」、この神的な仲介の「低質化した似姿」にすぎない。われわれは「もはや天の上に宇宙を通じて神の仲介以外のものは見えない、そうした状態に到達

しなければならぬ。神は、神と神とのあいだの、神と人間とのあいだの、人間と人間とのあいだの、神と諸物とのあいだの、諸物と諸物とのあいだの仲介であり、おのおのの魂とそれ自身とのあいだの仲介ですらある。神をとおしてでなければ、けつしてあるものから他のものへと移ることはできない。神が唯一の路なのである。神は道である。道は、古代中国において、神の御名であった（54）。また、ロゴスとは「言葉、あるいはむしろ関係、仲介を意味（55）」しており、ヨハネ福音書の冒頭において「『ロゴス』が『言葉』と翻訳されたこと自体が、すでに何かの失われたことを意味しており」、「太初に^{はじめ}関係（仲介）があり、関係は神と共にあり、関係は神なりき。この関係は太初に神とともに在り、万の物^{よろこ}これに由りて在り、成りたる物に一つとして之によりて成りたるはなし」と訳すべきである（56）。

ヴェーユが「太初に関係（仲介）があり……」と関係の根源性を読み取ったヨハネ福音書はまた、キリストは歴史的人物ではなく、創造や終末も時間的出来事ではないとするバルト神学の聖書の根拠として非常に重要なものである。太初も終末も、罪惡に染まったわれわれには見がたい、この世界の真の姿という意味での世界の根源であり、この世界とは別の他界・異界・神の国ではないのである。空も、太日如来の法身説法も、イエスキリストも、「実際にあらゆる事物の始まり以外の何物でもない、いわば、このあらゆる事物の終焉（57）」を表わしていることになる。

日本人のもののけや物のあはれ、怨霊や義理は、このような大乘仏教の空の思想を背景としているがゆえに、狭い地域社会の閉鎖的倫理を超えた普遍性を備えていたのである。

すでに述べたように、神泉苑の御霊会で般若心経が講説されたのをはじめ、空也は、死者の霊

を鎮めんがために、九五〇（天曆四）年から九六三（応和三年）にいたる十四年間の念仏勧進によって加茂の河原に仮殿を設け、大般若經の書写供養を行なっている。また、御靈性の格の強い天神（雷神）と大般若經信仰の關係も早くから見られた。このように、怨靈・御靈を鎮め、災厄を払うことを目的とした大般若經信仰が発達している（58）。

この大般若經信仰は中世にも受け継がれ、惣村の成立とともに惣村自治の紐帯として勧請した有力神社の神のために、村人たちはしばしば大般若經を転読して、疫神とならず、善神として加護してくれるよう祈っており、「このような『大般若經』信仰は近世、近代、現代にいたってもなお濃厚に残存し、『疫病はらいの大般若』として一般庶民に広く支持されている。現在民間に行われている『疫病はらいの大般若』は、僧侶が寺院で『大般若經』を転読してから、その經を経箱に入れて村人（おもに若衆組）がかつぎ出し、村落内を巡行して村境に塞札（セキフダ）を立て、疫神を村外へ追いはらう行事として行われている（59）。」

神前読經が行われなくなったのはおそらく神仏分離のためであり、災厄を起こす御靈を善神化するための大般若經、ひいては、もののけとして表現されるような關係の歪みを正し、真実の關係性に開悟するための般若（真理を見る智慧）と、民間宗教儀礼とのつながりが神仏分離によって見失われてしまった。元来、大般若經信仰の背景にはこの經の根本である空の思想があり、庶民の多くはその深遠な真理を十分には理解し得なかったであろうが、空を「空ずる呪力」として理解し、あらゆる災厄を払う經典として信仰したのである（60）。

また、能面の般若がすさまじい怨念を表わしていることも興味深い。一説によれば、「般若」

という呼称の由来は、この面を使う『葵上』の「あらあら恐ろしの般若声や」なる詞章にあるといい、怨霊を鎮めるための般若系經典読誦の声の向かう対象が般若と呼ばれるようになったのではなからうか。いずれにせよ、能面の般若は、怨霊と空の思想との密接な関係を裏付けている。

私見では、もののけ現象とは、要するに関係の病であり、自然災害や疫病なども、人間と自然との関係の病である。それに対して、空の思想は、われわれの罪業によってわれわれが見失いがちな、真実の関係（「太初に關係があり……」）を説くものである。したがって、種々な関係の病に直面して大般若経を信仰することは、その病から救われ、真実の關係に目覚めようとすることである。庶民が素朴に信仰していた大般若経の「空ずる呪力」とは、つきつめればこのような内容にほかならないと言えよう。そして、怨霊思想や大般若経信仰は、「人と人との間」に根源を見る、普遍性のある倫理や、物のあはれという日本的知性Ⅱ感性Ⅱ倫理を育む上で極めて大きな役割を果たしたものと思われる。

「氣」概念と唯識哲学的な深層心理分析との関連について先に述べたが、唯識哲学も中観派の空の思想に基いて展開されたものである。したがって、空海が第六・七住心にあてた法相宗の唯識哲学と三論宗の空の思想という、南都の有力二宗も日本文明形成に非常に重要な役割を果たしたことが分かる。

以上から明らかのように、「人と人との間」中心的な日本人の倫理観は、決してプリミティブな、狭い社会内部に限定された倫理ではなく、大乘仏教の高度な哲理と深層心理分析に基いて育まれたものであり、きわめて普遍性の高いものである。

社会関係が錯綜した場における普遍的倫理として、日本人の「人と人との間」的な怨霊思想や義理規範をとらえることは、整然としたタテの組織が崩れてネットワーク化し、また国際化しつつある現代日本においてきわめて有効であり、しかも日本人が再び本来の日本文明の精神にたちかえるための、伝統に根差した理念を提示するといふ意義があるのではなからうか。

五、文明開化と西欧的三元論の流入

藤原道長が活躍したころには、摂関家が成立して政局も安定したので、都を追われ、憤死して御霊となる貴人も現われず、また北野天神信仰が大いに栄えたので道真の御霊も鎮まり、もっぱら怨む相手にとりつく怨霊現象が支配的となった(包)。そして、怨霊を恐れ、自分の属する集団の外にある人も含めてあらゆる人に優しい心遣いをするという、普遍性を備えた日本人の国民性は、平安王朝の平和が荒々しい武士の台頭とともに破られても、決して失われはしなかった。

一一五六(保元)年の保元の乱で敗れた崇徳上皇は、讃岐国に流され、二度と帰れぬ都を思いつつ三年かけて浄写した五部の大乘経だけでも父帝鳥羽上皇の陵に納めることを望んだが、その願いさえかなえられなかったので、「日本国の大魔縁」になろうと誓って大乘経を海に沈め、生きながら天狗の姿となつて呪詛を続け、一一六二(長寛)年に憤死した。その後、都では天変地異や兵乱がたてつづけに起こり、人々は崇徳上皇の崇りと恐れた。また源平の争乱は他の多くの怨霊を生み出した。そして、源平の争乱の死者、とりわけ平家鎮魂のために、十三世紀初頭に天台主慈円は大饗法院を建立し、そこに集まった人々の雑多な話も含めて、慈円に扶持された信

濃前司行長が鎮魂曲平家物語をまとめ、琵琶法師たちが全国津々浦々に広めた⁽⁶²⁾。また、平安中期以降の浄土教の隆盛も空也が大般若経書写供養を念仏勧進したように、怨霊・御霊信仰と密接な関係がある。自分が誰かを怨んで害することなく安らかに成仏できるように、また死者がわれわれに崇ることなく安らかに成仏するように祈る思いが、浄土信仰を支えたのである。

ここで注目すべきは、敗者であり、しかも滅亡した平家の鎮魂が行われていることである。戦争が終わると、勝利者が味方の戦没者のみならず敵軍の戦没者の冥福を祈るということは、他国にあまり見られない日本の著しい特色である。このような習慣は、平安中期の承平・天慶（平将門・藤原純友）の乱後に始まり、中世・近世を通してあまねく行われていた。

たとえば、足利尊氏は夢窓疎石のすすめで、国ごとに安国寺と利生塔を建立して元弘以来の戦没者の慰霊を行っている。異民族との戦争である元寇のあとにも、元軍戦死者慰霊のために筑前に高麗寺が建てられ、北条時宗は円覚寺に千体地藏尊を安置して敵味方を弔っている。秀吉の朝鮮出兵（文禄・慶長の役）の後にも、島津義弘が高野山に碑を立てて、敵味方、日本人・朝鮮人・明人を差別せずにすべての戦没者を慰霊している。また、宗教戦争の色彩もあつた島原の乱のあとで、島津義久は敵味方の戦没者を弔うために、南九州の僧を千人も集めて島原におもむき、五五メートルもの高さの卒都婆を立てて盛大な法会を開き、天草の代官鈴木重成はその地に東向寺を建て、戦没した異教徒の冥福を祈るために法会を行い、記念碑を建てた。

これらは仏教の「怨親平等」の思想に基くものである。このような仏教運動は日露戦争後にもみられ、また、二・二六事件の反乱軍指導者が処刑された際にも、この事件で死んだすべての人

の冥福を祈った観音像が建てられている。このような思想は、西欧における敵軍は抹殺すべしという思想、とりわけ、十字軍兵士のイスラム教徒に対する残虐さや、異端・魔女の徹底的弾圧と対照的であり、善と悪や救いと罰を二元論的に切断して、罰に値する悪のレッテルを貼られた人々に容赦ないような西欧的発想と、対立するものを「即」で結び、怨親平等を説く仏教的・日本的発想との違いが明瞭に現われている。

しかし、他方、明治政府は靖国神社を建てて、幕府軍・敵軍を排除して官軍の戦没者のみをまつた⁽⁶³⁾。しばしば靖国神社は死者の怨靈化を恐れる伝統的觀念に発すると論じられており、その際、西欧主義ないし近代主義の立場から、怨靈などという異教的な迷信に基くものとして、それを批判する意識があることが多いのではなからうか。しかし、この批判は明らかにおかしい。敵と味方とを差別して敵に同情しないというのは、まさしく西欧の二元論的切断の論理であり、味方だけの鎮魂をするというやりかたは、聖書宗教的な古事記解釈をした本居宣長や世界創造神をとりいれた平田篤胤のように、西欧主義・近代主義の影響をうけた国学が、怨親平等という普遍的な倫理であった怨靈思想を歪曲して新たに始めた、創られた伝統なのである。

一八六八（慶応四）年、明治天皇は京都に白峯宮を建立し、勅使を讃岐に下向させて、保元の乱後日本最大の御霊となった崇徳上皇の神霊の京都への還御を乞うている。これは、幕末の動乱を当時の朝廷の人々が崇徳上皇の崇りと恐れたことを表わしている。このような宮廷の根強い伝統的怨靈・御霊思想から、天皇を切り離すことを一つの大きな目的としてなされたのが東京遷都であり、明治維新・東京遷都とともに、日本を指導する政治家たちは怨靈を天皇がいなくなった京

都に封じ込め⁽⁶⁴⁾、神仏分離によって神々の仏教的・御霊的性格を払拭して、怨霊・御霊に邪魔されることなく新時代を切り開こうとしたのである。

日本人の帰属集団や国家への過剰同調が神仏分離をはじめとする明治国家による宗教改革の所産であることは、怨霊への言及なしに、すでに安丸良夫によってかなり明らかにされている⁽⁶⁵⁾が、怨霊思想の歪曲や忘却も、重要な論点であろう。怨霊・御霊思想は、思想というにとどまらず、あらゆる生き物、存在物への敏感な共感能力ないし、物のあはれをわきまえる知的・感性的・倫理的センスを基礎としたものであり、共感が強いゆえに、それらに対して粗暴な態度がとりにくくなるという、心理的メカニズムが働いている。したがって、粗暴な態度をとって殺したり害した際には、そのことを強く悔やむ気持ちだが、相手の怨霊に対する恐れとして表現されることも解釈できよう。かくして、粗暴さを徹底して嫌い、他人に優しく接することが何よりも重視されることになる。そのひとつの現れとして、教育における体罰否定は、近世においても体罰肯定的な儒教がさかんだったにもかかわらず一般に普及していたが、明治以後は逆に体罰乱用が生じている⁽⁶⁶⁾。ここにも、怨霊思想を支えてきたような日本人の普遍的な共感能力が、明治以降変調をきたしてしまったことが示されていると言えよう。

それでは、なにゆえに日本人はウェスタン・インパクトに直面して、普遍的な思想や共感能力を大幅に喪失することになったのであろうか。それはおそらく、欧米文明の、圧倒的な軍事・経済力を背景とするその普遍主義的・啓蒙主義的態度に接して、その文明の基礎にある二元論的切斷の論理が誤謬であるということを日本の普遍的伝統に抛りながら主張し、普遍主義・啓蒙主義

を批判するという作業を怠り、逆に日本にそれまであった普遍的なものを忘れて欧米文明の受容を無批判的に行ってきたためである。もちろん、和魂洋才と言われたように、日本の精神の保存が計られなかったわけではないが、その和魂自体が、実は、伝統的な普遍性を忘れて新たに捏造されたような、創られた伝統だったのである。

したがって、日本人が忘れていた真の伝統を回復し、普遍性をとりもどすためには、欧米文明の二元論的切断の論理と対決することは不可避の課題とならざるをえないだろう。しかし、バルトやヴェーユをはじめとして欧米の現代の哲学・神学はすでに自らその作業を深めて来ているのであるから、その手伝いをするといった程度のことにはすぎず、深刻に考えるまでもないことではなからうか。しかし、自己主張の強い欧米人が何世紀にもわたって信じてきたものを、相手に対して優しい配慮をし、相手と衝突することを極力さけようとする日本人が批判するというのは、なかなかやりにくいことではあろう。ここに、欧米と日本との関係についての、一番困難な問題が潜んでいるようである。このことは、源了圓が紹介している次のような実話に象徴されている。

戦後何年たったときであろうか。アメリカ留学から帰ったばかりの畏友永井道雄君から聞いた、ノイローゼになった日本の女子留學生の話は、私にはショックであった。その女子学生は、学業の余暇を利用して、アルバイトのために、とある大学町の郊外のある家庭に住みこんだという。秋になって広々とした庭さきに木の葉がばらばらと散る。「秋だわねえ。木の葉がこんなに……」と奥さんが言う。この奥さんは別に庭の掃除を頼んだのではない。けれども共感能

力に富む日本の女子学生は「奥さん、わたし掃除しましょう」と、さっそく立ち上る。一事が万事である。その家の奥さんは、ただ事実を言っただけに過ぎなかったのかもしれない。あるいは謎をかけたのかもしれない。いずれにしても、その女子留学生はあまりにも共感能力に富みすぎた。彼女は知らないふりをしていることができずに、できるだけサーヴィスをし、くたくたになり、その結果ノイローゼになってしまったという。私はその話を聞いて他人事とは思えなかった。「自我を主張する文化」と「共感の文化」との痛ましい出会い——。彼女の運命は私の運命であり、西欧文化に直接した日本文化の運命である。その後もこの話は私の念頭を去らなかつた(67)。

この話の教訓として、次のようなことが指摘できよう。お互いに他人のためを考えつつ接することによって、自他の対立を和らげようとする日本人の行動パターンを維持する限り、自我を主張し合い、自分の利益は自分の力で守るべきだとする欧米人と接するならば、日本人は限りなく搾取されるということである。したがって、日本人は欧米人と接するにあたって、植民地化されて無限に搾取されないためには、欧米人に対するふるまいかたを、先の女子学生とは別のものに変更せざるをえなかつたというこはいたしかたないであろう。しかし、明治維新以降に実際にとられた方向が唯一の選択肢であつたわけでもなからう。

石井紫郎によれば、西欧においても、等質性の高い構成員からなる小集団である社交界においては、お互いに他者の期待にそうように一方的に恩恵を与え合うという日本的ルールがみられる

が、そのルールに違反する人間を野蛮人として社交界から追放することによって社交界は維持され、社交界の外部には、一定の法の下でお互いに自分の権利を主張し合う法の世界がある（68）。

西欧の貴族の社交界は、このように非常に閉鎖性の高いものである（ただしイギリスは大陸ほど閉鎖的ではない）。しかし、その内部では、平安王朝文化と非常に良く似た文化が育まれてきた。外国人にとって、そのような閉鎖的な高級文化の中に身を置くことはなかなかできないが、ひとたびその中に入ると、日本人はその世界を意外と身近に感じるようになる。

したがって、問題は、西欧では社交界という閉鎖的な世界で成立しているものが、日本では全社会的に成立している（していた）ということである。日本では、神泉苑の御霊会が庶民に開放されて以来一貫して、貴族文化の閉鎖性があまりみられなくなった。公家が生活に窮した戦国時代には、その高度な文化を豊かになった町衆や地方大名などに教えることによって生計を立てている。それに対して、とりわけ西欧宮廷文化の規準となったフランスの貴族は、台頭してきた市民と自分たちとの違いを維持するために、血統と高級文化の独占に腐心している（69）。

日本における貴族文化の開放性を生み出したものは、神泉苑の御霊会に明らかに示されているように、一切衆生悉有仏性や怨親平等などの、大乘仏教の普遍的平等思想である。それに対して、西欧貴族文化の閉鎖性を生み出したものは、西方教会の二元論的切断の思想である。さらに、市民階級の支持をえたプロテスタンティズムにおいても、選ばれたもののみが教派を形成するという、二元論的切断に基づく組織形成原理が採用されており、その世俗化したものが米国のクラブ的組織原理である（70）。

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

このように、欧米においてこそ、二元論的切断に基づく閉鎖的集団の原理が根強く見られるのであるから、日本社会が閉鎖的であるという彼らの主張は、少なくともフェアなものではない。日本人は、欧米と接する際に、従来の開放性を維持しつつ、欧米社会に見られる閉鎖的単位の外部に対する攻撃性から身を守ることはできなかったのであり、日本を閉鎖的にしたのは、欧米の二元論的切断という閉鎖主義にほかならないのである。近世日本の鎖国がその始まりであり、日本は、欧米の誤れる二元論的切断の思想を批判しない限り、欧米に合わせて閉鎖的にふるまうしか道はないのである。

これからの国際社会の最大の課題は、われわれがいかにして欧米社会を呪縛しつづけてきた二元論的切断の思想を克服できるか、ということであり、そのために、それと対照的な伝統を持つ日本が果たすべき役割は大きい。

いかにわれわれは平安前期に確立したそのような伝統を忘却して来たとはいえ、それは今なお、豊かな地下水脈をたたえた地層として、日本の文化と社会の内に、日本人一人一人の心の深層に、生き長らえていると私は思う。この豊かな水脈を掘りあて、今後の世界のために役立てることは、不可能ではないだろう。

注

1 源了圓『義理と人情——日本の心情の一考察』、中公新書、一九六九年、十二頁、宣長の原文は「わきまへしる所は物の心、事の心をしるといふもの也。わきまへしりて、其しなにしがひて感ずる所が物のあはれ也」

(紫文要領)。

2 源『義理と人情』、十一頁。

3 なお、平安王朝文化の特色を、情緒的・非知性的にとらえ、それを日本文化全般の特色とする議論が少なくないが、宣長によれば物のあはれは知性的かつ情緒的なものであり、それを情緒的にして非知性的だとするのは、知性に関する宣長とは異なる見解、宣長ならば漢意と呼ぶところだが、おそらくアリストテレスやデカルトに代表される西欧的な知性観を絶対視しているからである。実は、物のあはれにおける知性は、後述するように、大乘仏教の空の哲学や唯識の深層心理分析など、高度な知性に基礎づけられたものであり、この基礎からすると、西欧的知性がいかに非知性的で偏狭なものであるかも明らかとなるはずである。大乘仏教の空の哲学を現代哲学において発展的に継承したという面を持つ事的世界観を提唱している廣松渉は、「情動興発性・行動誘起性のこもった森羅万象の展られ方」「知情意・一体的に体験される世界現相、実践的な関心や態度性に展ける世界現相」たる「表情体験の世界」の根源性を指摘している(廣松渉『哲学の越境——行為論の領野へ』、勁草書房、一九九二年、はしがき)が、宣長の物のあはれ論は、表情体験の世界を問題とする方法論の先駆として、現代哲学の文脈でも高く評価されるべきものであろう。

4 渡辺実『「三」の表現としての日本語——他者・対象との関係における』、『講座日本思想 第3巻 秩序』、東京大学出版会、一九八三年、二三四頁、参照。

5 同、二二七頁、参照。

6 中村『日本人の思维方法』、七四～五頁、参照。

7 中根千枝『未開の顔・文明の顔』、中公文庫、一九九〇年、一〇八～九頁。チベットと日本の類似はこれにとどまらない。「その礼儀作法といい、考え方といい、特権をよそおいながら寄付を期待するお坊さんの気持といい、衛生設備や家具はずっと貧弱であるが、その農村の生活といい、みな私たちのと同じである」(同、一一〇頁)。さらに、地位の継承を重視し、その結果非血縁養子が多いことは、チベット貴族の家族制度と日本のイエ制度に共通する特色であり(中根千枝『家族の構造』、東京大学出版会、一九七〇年、一三五頁以下、参照)、その特色の形成に師から弟子への法の継承を重視する密教が重要な役割を果たしたものと思われる(平山『イエの構造・歴史・哲学』、二六六頁、参照)。以上のように、小雨の大陸奥地に住み、牧畜とチンコ―麦を中心とする農業に従事するチベット人と、多雨の島国に住み、稲作を生業の中心とし、牧畜の比重の極

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

めて低い日本人との間に著しい類似が見られるということは、風土や生業のありかたが民族性の形成において以外と小さな役割しか果たさないことや、風土や生業の著しく異なる諸民族を極めて似たものにするほどの強い力を、普遍的宗教が有していることを雄弁に語っている。なお、チベットに密教が定着する以前の統一国家形成の時期と要因も日本と非常に似ていた（この点についてのチベットと日本の類似・相違は、吉田『古代国家の歩み』、一四七頁以下、参照）。

8 湯浅『日本古代の精神世界』、二四一―三頁、参照。

9 吉田『古代国家の歩み』、二五九頁以下、参照。

10 肥後和男「平安時代における怨霊の思想」、柴田編『民間宗教史叢書 第5巻 御霊信仰』、雄山閣出版、一九八四年、十五頁以下、井上満郎「御霊信仰の成立と展開——平安京都市神への視角」、同書、一〇三頁、参照。

11 田村「行基を語る」、八八頁以下、参照。

12 丸山顕徳「御霊前夜の怨霊たち」、『歴史読本臨時増刊』、第24巻12号、一九八九年、四七頁、参照。

13 横田健一「七日七夜荒ぶる天皇霊——崇峻天皇」、『歴史読本臨時増刊』、第24巻12号、一九八九年、五二―三頁。

14 薮田嘉一郎「御霊信仰の成立と念仏」、柴田編『御霊信仰』、三〇一、三〇五―六頁以下によれば、「怨霊」なる漢字の用語自体は、春秋左氏伝卷二十一、昭公七年にある、伯有の怨霊の故事を典拠とするものであり、中国の方士の唱えた応報説とも関係があるが、日本の怨霊思想においては仏教の輪廻転生・因果応報説の影響が著しい。この指摘は、われわれの仮説、すなわち、死霊の荒ぶりという古来の観念と、個人霊の輪廻転生による個人倫理との習合として怨霊をとらえることを支持するものであろう。

15 日本霊異記には長屋王が御霊化する話があるが、これは、長屋王が死んだ当時の記録ではなく、平安前期に説かれるようになった（高取正男「御霊会の成立と初期平安京の住民」、柴田編『御霊信仰』、六五頁、井上「御霊信仰の成立と展開」、一〇八、一一四―五頁、参照）。

16 山折「日本人の靈魂観」、一〇五頁、参照。

17 同、一〇〇頁、堀一郎「万葉集にあらはれた葬制と他界観、靈魂観について」、『万葉集大成 第八巻 民俗篇』、平凡社、一九五三年、参照。

- 20 平山「イエの構造・歴史・哲学」、(ix) 3、参照。
- 21 和田「古墳の時代」、二三〇、二四四頁以下、参照。
- 22 早川「律令国家・王朝国家における天皇」、六九～七〇頁、参照。
- 23 吉田「古代国家の歩み」、二九七～八頁、参照。
- 24 同、三〇七頁、参照。
- 25 棚橋光男「大系日本の歴史4 王朝の社会」、小学館、一九八八年、六三頁。
- 26 日本でも雄略天皇は三輪山の神をとらえようとしているし、信長の神仏をおそれぬ行状も有名である。
- 27 北山茂夫「藤原道長」、岩波新書、一九七〇年、五〇～六〇、七九頁以下、棚橋「王朝の社会」、五五～六頁、参照。
- 28 肥後「平安時代における怨霊の思想」、二八頁。
- 29 同、三三三頁。
- 30 聖徳太子自身が怨霊として人々に恐れられたのではないかと論じられることがあるが、これは天平のころに怨霊観念が成立したという通説とあわない。行基集団が怨霊思想の源だと考える本書はこの説を採用しない。しかし、聖徳太子の思想形成に、物部守屋や崇峻天皇の悲劇に対する自責の念が強く作用したであろうし、とりわけ、崇峻天皇の死霊の荒ぶり（横田「七日七夜荒ぶる天皇霊」、参照）に、太子は怨霊を先駆的に見ていたと言えるかもしれない。太子の思想と怨霊思想の適合性が高いのは、このような太子の思想形成からすると当然のことであろう。
- 31 肥後「平安時代における怨霊の思想」、三四頁。
- 32 河音「中世封建社会の首都と農村」、十一頁。
- 33 同、十八～九頁、参照。
- 34 井上「御霊信仰の成立と展開」、一一九～二〇頁、参照。
- 35 同、一一三～四頁、参照。
- 36 吉田「古代国家の歩み」、三三三頁、参照。
- 37 阿部「西洋中世の罪と罰」、参照。
- 38 同書、森島「魔女狩り」、参照。

二章 「日本らしさ」のなかの普遍性

- 39 阿部『西洋中世の罪と罰』、八頁。
- 40 吉田禎吾『日本の愚きもの』、中公新書、一九七二年による。(1)は一三六―七頁、(2)は一八六―七、一二九―三〇頁、(3)は一四三―六六、一三〇頁以下、(4)は一五四、六一頁以下、(5)は一二六頁。
- 41 肥後『平安時代における怨霊の思想』、二七頁、参照。
- 42 平山「イエの構造・歴史・哲学」、(ix)―6、参照。
- 43 原道生「虚構としての『義理』」、『講座日本思想 第3巻 秩序』、三〇五―六頁。
- 44 同、三〇八頁。
- 45 肥後『平安時代における怨霊の思想』、二〇頁、参照。
- 46 山折『日本人の靈魂観』は「もののあはれ」の論は、もう一度、『ものけ』の論と切り結ぶ地平へとおき直して考察してみるべきではないか」と問題提起しているが、本質においては、もののけに鋭敏に反応することがもののあはれなのである。
- 47 木村敏「人と人との間——精神病理学的日本論」、弘文堂、一九七二年、一六七頁以下。
- 48 同、三七、四一頁。
- 49 山折『日本人の靈魂観』、一九三頁。
- 50 森島『魔女狩り』、六四、一四二―五九頁、参照。
- 51 湯浅『日本古代の精神世界』、二二〇頁以下、参照。
- 52 なお、フロイトの精神分析は、真実の告白の強制という西欧的個人の文脈にあるのに対し、日本古代の宗教家たちは、占いによってもののけの正体を指摘する、という形式を用いた点にも注意すべきであろう。
- 53 スミス、A、水田訳『道德感情論』、筑摩書房、一九七三年、参照。
- 54 ヴェーユ、S、中田他抄訳『前キリスト教的直観』、『シモーヌ・ヴェーユ著作集Ⅱ』、一九六八年、四〇二―三頁。
- 55 ヴェーユ『超自然的認識』、一七六頁。
- 56 ヴェーユ『ある修道者への手紙』、二六二頁。
- 57 バルト『死人の復活』、九二頁。
- 58 橘恭堂「わが国における怨霊信仰と『大般若経』の関係について——民間仏教史としての一考察」、柴田編

『御霊信仰』、八二頁以下、参照。

59 同、八九〜九〇、八三〜四頁。

60 同、九五頁。

61 肥後「平安時代における怨霊の思想」、三六頁。

62 五味文彦『大系日本の歴史5 鎌倉と京』、小学館、一九八八年、一六二頁以下、参照。

63 「ここで注目すべきは」以下については、中村『日本人の思惟方法』、七二〜三頁、辻善之助『日本人の博愛』、大東出版社、一九四一年、ペンダサン、I、山本訳『日本教について』、文春文庫、一九七五年、二二〇〜一頁、参照。

64 阿部正路「怨霊遷都」、『歴史読本臨時増刊』、第34巻12号、一九八九年、参照。

65 安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』、岩波新書、一九七九年、参照。

66 江森一郎『体罰の社会史』、新曜社、一九八九年、参照。日本近世における体罰否定論は儒学者によって説かれていたが、中国においては体罰がさかんで中国儒教も古来から体罰肯定的であり、朱子や陽明の体罰否定論は定着しなかったのに対し、日本では中国との風俗の違いを根拠に体罰否定論が唱えられており（同、十六頁以下、九一頁以下、一三六頁、参照）、儒者の否定論自体は朱子や陽明に依拠するものであるが、近世儒教以外の思想や文化、すなわち仏教と公家文化の役割を無視することはできない。体罰否定論の普及した十七世紀においては儒教よりも仏教がさかんであり（同、二八〜九頁、参照）、朱子学の解体・儒教の日本化から宣長の物のあはれ論に至る近世儒学・国学の展開は、しばしば排仏の主張を伴うものの、仏教の日本的伝統に依拠しつつ行われたがゆえに、日本社会の実情に適したものとなりえたとすら言うことができる。

67 源『義理と人情』、i、ii頁。

68 石井『日本国制史研究II』、二四一頁以下、参照。

69 エリアス『文明化の過程』、参照。

70 ウェーバー、M、中村訳『プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神』、『世界の大思想II・7 ウェーバー宗教・社会論集』河出書房、一九六六年、参照。